Mohsen Toumi**

محسن التّومي*

المعطّلات الثقافية
محاولة في بناء المفهوم

Cultural Blocks
An Attempt to Build the Concept

ملخص: تتنزّل هذه الورقة البحثيّة ضمن ما أسمّيه بـ «الحداثات التطبيقية». وتقترح مفهومًا إجرائيًا جديدًا وسمناه بـ «المعطّلات الثقافية» الذي نسعى من خلاله إلى تفسير بعض مظاهر التردد والتعثّر التي حكمت مسارات العقلنة والنهوض والتحديث في الوطن العربي وفهمها. وقد اعتمدنا في ذلك منهجًا تخاصصيًا مركّبًا واستفدنا من آخر مجلوبات علوم الدماغ مطبّقة على المعرفة والوجدان.

الكلمات المفتاحية: حداثات تطبيقية، معطّلات ثقافية، التفاعل المعرفي - الوجداني.

Abstract: This research paper falls within what the author calls «applied modernisms». It proposes a new procedural concept, which the researcher named «cultural blocks» and which is used to interpret and understand the obstacles that have blocked the way towards rationalization and renaissance in the Arab world. The study relies on an interdisciplinary synthetic method and takes advantage of the latest developments in neuroscience applied to knowledge and being.

Keywords: Applied Modernisms, Cultural Blocks, Cognitive-Ontological Interaction.

المعطّلات الثقافية: جينيالوجيا التكوّن

إنّ الجينيالوجيا بما هي منهج حفري نقدي، وبما هي حركة دائبة من الظاهرة إلى أصلها ومن الأصل إلى الظاهرة، لهي قادرة على مساعدتنا على النفاذ إلى الشروط العميقة المشكّلة للعوائق الثقافية التي حالت دون انتشار التفلسف في الفضاء العربي على نحو يؤكّد أهمية العقل كما

* أستاذ في جامعة قابس، المعهد العالي للغات، قسم علوم التربية بتونس، متخصص في علم النفس التربوي.

** Professor at the University of Gabes, Higher Institute of Languages, Department of Education Sciences of Tunis, specialist in Educational Psychology.

تنصّ على ذلك النصوص المرجعية المؤسسة للثقافة العربية. فالموقف من الفلسفة والتفلسف هو موقف تاريخي، أي إنّه تكوّن وتبلور ضمن سياقات تاريخية محدّدة. ولا شكّ في أنّ لحظة البداية كانت حاسمةً إلى حدٍّ كبير، بل لعلّنا لا نزال نعيش ارتداداتها إلى اليوم.

ثمّة على الأقلّ ثلاثة عوامل أساسية نحسب أنّه كان لها عميق الأثر في كيفية تقبّل المسلمين لأوّل مرّة الفلسفة في القرن الثاني للهجرة. أمّا العامل الأوّل فإنّنا نرجعه إلى مصدرها اليوناني، بمعنى أنّها كانت مادّةً ثقافيةً وافدةً على الحضارة الإسلامية من قوم «غير مشاركين لنا في الملّة»، وما اقترن بذلك من ارتياب وتشكيك في مدى شرعية التعامل المعرفي والقيمي مع غير المسلمين بخاصّة أنّ الفلسفة اليونانية كانت تمثّل نسقًا من الأفكار والنظريات والرؤى والقيم والمواقف حول الإنسان والكون والآلهة والخير والشرّ.

أمّا العامل الثاني فإنّنا نرجعه إلى اسم الفلسفة ذاته لأنّنا نعتقد أنّ تسمية الفلسفة «فلسفة» لم تخل من تأثيرات نفسية وجدانية ثقيلة. لذلك نرى أنّه لو تمّت تسمية الفلسفة منذ بدايتها «حكمة» مثلًا لكان لذلك أثرٌ نفسي إيجابي مساعد على تقبّلها واستدماجها ضمن الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية ترجمتها.

أمّا العامل الثالث فإنّنا نعزوه إلى السجالات الفكرية والكلامية والصراعات السياسية والأيديولوجية التي كانت تدور بين الفرق والملل. لنتذكّر هنا المعتزلة والمأمون في صراعهم ضدّ أنصار الهرمسية والغنوص والباطنية ولنتذكّر ذلك الحوار بين النقل والعقل، بين الأشاعرة والاعتزال وبين التشيّع والتسنّن، فربما نظفر في ذلك بأصل عميق لبعض مظاهر الازدواج في الشخصية العربيّة التي ما زالت تلازمها إلى اليوم.

إذا سلّمنا بأنّ العائق الثقافي هو نتاج ترسّبي تكوّن على امتداد حقب التاريخ الإسلامي، فهذا يعني أنّ هناك من الحوادث التاريخية الوازنة ما ترك بصماتٍ عميقةً في كيفية تقبّل الفلسفة بوصفها تعبيرًا ثقافيًا جديدًا يسعى إلى التموضع ضمن الثقافة السائدة بما تقوم عليه من قرآن وحديث وفقه ونحوٍ وشعر وكلام.

وفي الحقيقة، لقد سبق للجابري أن تحدّث عن مشكلة بداية تشكّل العقل العربيّ، وعن حادثة «تنصيب العقل» في الثقافة العربيّة؛ ففي كتابه «تكوين العقل العربيّ»، طرح الجابري سؤالًا جذريًا وهو: كيف تمّ تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربيّة الإسلاميّة لأوّل مرّة؟ وأكّد أنّ هذا التنصيب لم يكن فعلًا معرفيًا ثقافيًا محضًا، بل جاء ضمن مناخ عامّ تميّز بالصراع الأيديولوجي والسياسي بين المأمون الخليفة العبّاسي والشيعة الباطنية خصوم دولته. وقد اعتمد المأمون في مواجهة خصومه إستراتيجية ذكية تقوم على توظيف الموروث القديم. فإذا كانت الشيعة قد لجأت إلى الغنوص وإلى «العقل المستقيل» لتأكيد استمرارية الوحي في أئمّتهم وتأكيد أحقيتهم في الإمامة والقيادة الدينية والسياسية، فإنّ المأمون قد استنجد بـ «العقل الكوني اليوناني» ليعزّز به جانب المعقول الديني العربي كما قرّره العقل المعتزلي وكرّسه الواقع السياسي[1].

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 233.

في هذا الإطار، أكّد الجابري أيضًا أنّ هذا التنصيب، ومنذ لحظاته التأسيسية الأولى، قد ظلّ محكومًا بالصراع بين «البيان» و«العرفان»[2]. ولا شكّ في أنّ عملية التنصيب هذه من حيث مشهديتها وكيفيتها وأطوارها وملابساتها والمشاعر التي حفّت بها والذكريات الجمعية التي نسجت حولها، كانت محدّدةً لمستقبل الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية ليس على المستوى المعرفي فقط وإنّما على المستوى المشاعري والوجداني أيضًا. ومن المرجّح أن يكون السياق الوجداني الحافّ بهذه العملية قد تحدّد أساسًا بالخوف من الوقوع في الزندقة وتحريف العقيدة والمروق عن الدين.

تميّز المناخ الثقافي العامّ الذي صاحب تنصيب الفلسفة في المجتمع العربي إذًا، بكثرة السجالات والمعارك السياسية والأيديولوجية. فقد أنشأ الخليفة المهدي «ديوان الزنادقة» لتتبّعهم ومطاردتهم. وارتبط اسم الزنادقة أولًا بالمانوية ثم اتّسع ليشمل كلّ المتشكّكين في العقيدة. وقد بلغت الحملة ضدّهم أوجها عام 166هـ حيث نكّل بهم المهدي تنكيلًا. من جهته، كان واصل بن عطاء مؤسّس فرقة المعتزلة قد ألّف رسالةً في «الردّ على الزنادقة». وهو ما قام به غيره من المتكلّمين والفقهاء للردّ عليهم. في المقابل، وضمن هذا السجال الفكري والأيديولوجي، يمكن أن نعدّ رسائل إخوان الصفا ردّة فعل الشيعة الإسماعيلية ضدّ إستراتيجية المأمون الثقافية.

بالعودة إلى اللحظة الكنديّة (نسبةً إلى أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي 185هـ/ 805م ـ 256هـ/ 873م) على وجه الدقة، نلاحظ أنّ الكندي كان منخرطًا في الصراع الأيديولوجي الدائر آنذاك، وأنّه كان منحازًا إلى العقل على حساب الهرمسية والغنوص المانوي والعرفان الشيعي واستقالة العقل. يتّضح ذلك من خلال عدد كبير من مؤلّفاته مثل «الردّ على المانوية والمثنوية»، و«كتاب التنبيه على خدع الكيميائيين»، وكتاب «في إبطال دعوى من يدّعي صنعة الذهب والفضة»، وكتاب «الحث على تعلّم الفلسفة»، و«رسالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين»، وغيرها. فهو عندما يقول: «وينبغي لنا ألّا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المتباينة، فإنّه لا شيء أولى بطلب الحقّ من الحقّ»[3]، إنّما يقول ذلك دفعًا للمشاعر السلبية التي تقترن عادةً بكلّ ما نعدّه دخيلًا ووافدًا ممّن لا يشاركنا في الدين وفي الملّة. أمّا حين يحاول فضح الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين خدمةً لمصالح سياسية، فيصفهم بكونهم «من أهل الغربة عن الحقّ وإن تتوّجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق»[4]، وأنّهم إنّما يعادون الفلسفة ويهاجمون أهلها «ذبًّا عن كراسيهم المزوّرة التي نصّبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأنّ من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئًا لم يكن له».

هكذا كانت اللحظة الكندية في مسار تنصيب الفلسفة في الثقافة العربية لحظةً حاسمةً ومحمّلةً بالانطباعات والصور والمواقف والاتجاهات ومحدّدةً لما سيأتي بعدها. فارتدادتها ما زالت حاضرةً

(2) المرجع نفسه، ص 249.

(3) الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية كتاب الفلسفة الأولى**، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1978).

(4) المرجع نفسه، ص 102.

إلى اليوم من خلال المواقف ذاتها تقريبًا؛ موقف يؤمن بأصالتها وبشرعية تموضعها في الثقافة العربية، وموقف يعدّها دخيلةً وعسيرة الهضم والاستدماج ضمن النسيج الثقافي والقيمي السائد.

لقد حاول الجابري إذًا الوقوف عند الأوضاع والملابسات التي رافقت عملية نقل العلوم اليونانية إلى اللغة العربية، ليس لفهم دوافع تلك العملية آنذاك فحسب، وإنّما «لتتبّع معارج التطور الذي سيعرفه العقل العربي ذاته»[5]. وانتهى إلى أنّ عملية تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بالأمر الهيّن لأنّ الثقافة السائدة يتقاسمها نظامان معرفيان لكلٍّ منهما ارتباطاته الأيديولوجية والسياسية: البيان والعرفان. لهذا السبب سيكون النظام البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية محكومًا منذ بدايته وعلى امتداد تطوّره بردّة الفعل هذه، أي بالصراع بين «البيان» و«العرفان»[6].

لا شك في أنّ البحث في نظم المعرفة التي تشكّلت من خلالها الثقافة العربية الإسلامية هو بحث في أساسيات المعرفة وحفر في شروط قيامها في الآن ذاته. إلا أنّ ما يهمّنا من استحضار هذا السياق الثقافي الذي اقترن بحادثة تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية هو بالضبط ما يلي:

- لم تكن هذه المعارك والسجالات الكبرى تجري ضمن فراغ وجداني بقدر ما كانت تغذّي المشاعر والأحاسيس والأهواء والميولات وتتغذّى منها في الوقت ذاته؛ أي إنّ المواقف والاتجاهات والصور والتمثّلات ذات العلاقة بالفلسفة كانت وما زالت ميدانًا للتفاعل الجدلي بين المكوّنات المعرفية والمكوّنات الوجدانية.
- كانت الشكوك والمواقف السلبية المستهدفة للفلسفة منذ البداية مقترنةً أوثق الاقتران برهانات دينية وأيديولوجية وسياسية واضحة.
- لا تزال ارتداداتها وامتداداتها مستمرةً ومتواصلةً وفاعلةً في التصوّرات والاتجاهات كما في المواقف والسلوكيات.
- ومن هنا، فإنّ فهم أزمة الفلسفة اليوم يمرّ ضرورةً عبر فهم الأزمة المؤسسة لها منذ لحظة تنصيبها الأولى.

المعطّلات الثقافية: البنية والمكوّنات

إذا صحّ أنّ مفهوم العائق الثقافي هو حاصل مسار تاريخي ترسّبي، أي نتاج سلسلة من الحوادث التي مرّت بها الثقافة العربية عبر مسار تكوّنها وتطوّرها، فإنّ هذا البعد الحدثي والتاريخي للعوائق الثقافية لا يلغي إمكانية إرجاعها إلى بنية مؤسسة وناظمة. فعدّ الفلسفة كفرًا أو ممارسةً خطيرةً توشك أن توقع المؤمن في الشكّ أو عدّها مهددًا لصفاء العقيدة، تشترك في كونها عوائق من طبيعة ثقافية. ونعني بها جنسًا من المعرفة النفس ـ اجتماعية تتداخل في تشكيلها عناصر واعية وأخرى لا واعية.

(5) الجابري، ص 233.

(6) المرجع نفسه، ص 249.

وتتقاطع في مستواها الأبعاد الفردية مع الأبعاد الاجتماعية. يجعلنا كل ذلك نفترض وجود تشابه بين بنية التمثّلات الاجتماعية (كما تبلورت من خلال أعمال أبريك، 2003، 2011، وفريقه ضمن مدرسة مرسيليا) وبنية العوائق الثقافية. أي إنّنا نستطيع أن نميّز في العائق الثقافي بين نواة صلبة أو مركزية من جهة وعناصر جانبية، تخومية وأطرافية من جهة ثانية. وتبعًا لهذا التقسيم البنيوي فإنّ النواة الصلبة تتكوّن من العناصر الأكثر ثباتًا والأشدّ مقاومةً للتغيّر. أما العناصر التخومية فهي تمتاز بقدرٍ أكبر من المرونة والقابلية للتغيّر. هذا ما يرشّحها إلى أن تقوم بأدوار على غاية من الأهمية. فهي من ناحية تربطنا بالعالم الخارجي ومن ناحية أخرى تحدّد هذا الارتباط وتتفاعل معه تقبّلًا ورفضًا. ومن ثمة تعدّ المدخل الرئيس لتغيير البنية العميقة للعائق الثقافي. أي إنّ محاولة تجاوز العوائق الثقافية لا تتحقّق بالكشف عنها أو الوعي بها. بل إنّ هذا التجاوز ما لم يمسّ العناصر المركزية من العائق، فإنّه يظل سطحيًا. ومن ثمة قابلية عودته متى توافرت الأسباب.

ومثلما يسهل النفاذ إلى المكونات المعرفية من التمثلات الاجتماعية ويسهل حسمها معرفيًا ومنطقيًا بالتقبل أو بالرفض، فكذلك شأن المكونات المعرفية من العوائق الثقافية. إلا أنّ هذا الأمر يبدو غير ممكن في مستوى المكوّنات الوجدانية من هذه العوائق. وهو ما يؤكّد خطورتها وشدّة وقعها على المواقف والممارسات.

المعطّلات الثقافية: آليّات الاشتغال

بحكم طابعها المركّب والمتعدّد المكوّنات، فإنّ فهم آليات اشتغال المعوّقات الثقافية يمرّ ضرورة عبر فهم آليات اشتغال العناصر المكوّنة لها وفهم العلاقات والتفاعلات الممكنة بينها. ونعني بها على وجه الدقّة علاقة المكوّن المعرفي بالمكوّن الوجداني وعلاقة المكوّن الواعي بالمكوّن اللاواعي وعلاقة المكوّن الفردي بالمكوّن الجماعي.

1- في العلاقة بين الذاكرة الجماعية واللاوعي الجمعي

في كتابه حول الوعي والدماغ يؤكد دي لاكور[7] أنّه مهما كان مستوى النشاط الذهني، فإنّ الوعي واللاوعي في تفاعلٍ مستمرّ ودائم. لذلك نقدّر ما لفرضية «اللاوعي الجماعي» من أهمية إجرائية في فهم حالات عدم التطابق بين السلوك والتّمثّل وبين الاتجاه والممارسة؛ فربما يصرّح البعض بموقفه المنتصر للفلسفة وللتفلسف وبانخراطه المبدئي في التفكير العقلاني، ولكنه على مستوى الممارسة والاتجاه ربما يتورّط، من حيث لا يعي، في إتيان عكس ذلك تمامًا. يمكن لفرضية المعارف الضمنية بصفة عامّة، ولفرضية اللاوعي الجمعي بخاصة أن تمثّل مفاتيح إجرائية لتفسير جزء من هذه الظاهرة. ثمّة معالجة لا واعية للمعلومة وللذاكرة وللصور وللتمثّلات وللاتجاهات. هذا ما يؤكده أيضًا آخر الإضافات في مجال علوم المعرفة ضمن الحقل الخاص بالمعارف الضمنية **La cognition implicite** مثلما تشهد بذلك مثلًا أعمال ديديه كوربيه **Didier Courbet** وغيره.

(7) J. Delacour, *Conscience et cerveau, La nouvelle frontière des neurosciences* (Espagne: De Boeck, 2001), p. 78.

وفي الحقيقة لقد سبق لمحمد عابد الجابري في كتابه المذكور أن استعمل هذا المفهوم لتحليل جوانب من الإشكاليات التي يطرحها العقل العربي. فهو قد انطلق من فكرة «النظام المعرفي» **épistémè** كما تبلور مع ميشيل فوكو، أي من النظام المعرفي بوصفه جملةً من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، ثم ما هي إلى حدٍ ما بين مفهومي «النظام المعرفي» و«البنية اللاشعورية». ما يهمّنا في هذا المقام هو بالأساس السؤال التالي: إذا سلّمنا مع التحليل النفسي بشدّة التلازم بين اللاشعور والانفعالات وسلّمنا مع علوم المعرفة بأنّ الانفعالات والمشاعر هي في جانبها الغالب نتاج واعٍ لعمليات لا واعية[8]، فأيّ دور للجوانب الوجدانية من البنية اللاشعورية ضمن هذا النظام المعرفي؟

ضمن كتابه **الكلمات والأشياء** وفي إطار بنائه مفهوم «الإبستيمي» المذكور سابقًا، افترض فوكو وجود «سيرورات لاشعورية تتحكّم بنظام ثقافة ما»[9] . أما ليفي ستروس[10] فقد تناول في كتابه **الأنثروبولوجيا البنيوية** مفهوم البينية اللاشعورية بوصفه مبدأً تفسيريًا. ورأى أنّ للذهن البشري نزوعًا إلى فرض قوالب واحدة ومشتركة على المحتويات التي يعالجها كما لو أنّ هناك طبيعة لاشعورية للظاهرة الجماعية وشروطًا لا واعية للحياة الاجتماعية والثقافية. ومن جهتنا، فإننا نميل إلى ما ذهب إليه جورج طرابيشي من أنّ مفهوم اللاشعور لا يخصّ الثقافات البدائية والشفاهية دون المكتوبة والعالمة وأنّ مجالات تطبيقه لا تقف عند حدود الأنثروبولوجيا والأتنولوجيا، بل يمكن أن تمتدّ لتشمل المجال الإبستيمولوجي أيضًا. ولا نعتقد أنّ الفصل المنهجي الحادّ الذي أقامه الجابري بين الأنثروبولوجي والأتنولوجي من جهة والعلمي والإبستيمولوجي من جهة أخرى له ما يبرّره في ظلّ براديغم التفكير المركّب والمقاربات التخاصصية التي تستظل دراستنا بظلّها.

خلاصة الأمر، فإنّنا نعتقد أنّ مفهوم «البنية اللاشعورية» لا يخصّ الثقافات الشفاهية دون العالمة. كما لا يخصّ العرفان والبرهان والبيان دون الوجدان. بل إنّ هذا المجال الأخير لهو الأقرب إليه من البقية بخاصّة من وجهة نظر التحليل النفسي. ولكن تبقى أهمية مقاربة الجابري وزيعور كامنةً في استدعائهما مفهوم «اللاشعور المعرفي» لفهم أبعاد أساسية من بنية العقل العربي وبعض آليات اشتغاله. ثمّة إذًا «لاشعور معرفي» خاص بالثقافة العربية. وإنّ اعتماد هذه الفرضية لاستجلاء المسكوت عنه في علاقة الثقافة العربية بالفلسفة وبالتفلسف، ضرورة إجرائية منهجية مؤكدة. ضمن هذا السياق، ومثلما يفترض الجابري وجود نظم معرفية مؤسسة للثقافة العربية، نفترض بدورنا وجود نظم وجدانية مؤسسة للتمثّلات وللتصوّرات الاجتماعية حول الفلسفة والعقل، وأنّ هذه البنى اللاواعية تمارس تسلّطًا وإكراهًا دائمَين على الثقافة.

(8) جوزيف لودو، «الانفعال والذاكرة وارتباطهما بالدماغ»، **مجلة العلوم الأمريكية**، مج 12 (كانون الثاني/ يناير 1996)، ص 4-12.

(9) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 25، 277، 307.

(10) كلود ليفي ستروس، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977)، ص 17.

2- من الذاكرة الجمعية إلى الذاكرة الوجدانية

إنّ صورة الفلسفة كما يتمّ بناؤها في عقولنا هي، في جزء منها، حاصل ذاكرتنا وذكرياتنا وتذكّرنا. وتمثّل التصورات الاجتماعية في حدّ ذاتها ضربًا من ضروب الذاكرة الجماعية، تعبّر عنها وتعمل على إخراجها إلى السطح. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى تأثير ما ترسّب من ذكريات جماعية حول الفلسفة بالتمثّلات الحالية حولها، والبحث عن طبيعة المخزون الذاكري الذي كان قد ترسّب في الثقافة العربيّة حول الفلسفة، ومحاولة فهم الكيفية التي تتكوّن وفقها المعارف والذاكرات والتمثلات الجماعية ذات العلاقة بصورة الفلسفة. وإذا افترضنا أنّ هذا المخزون الذاكري ليس معرفيًا فحسب وإنّما هو وجداني أيضًا، فما عسى يكون أبرز الحوادث التاريخية والثقافية (مثل حرق كتب ابن رشد، وتجربة الغزالي الشكية، وقتل الحجّاج، وتهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، ومغامرة الماركسية في المجتمع العربي، ومصطفى محمود وروجيه غارودي في رحلتهما من «الكفر إلى الإيمان»، وغيرها) الذي تكوّنت في سياقه هذه الذاكرة؟ وكيف لها أن تستقرّ صورًا نمطيةً؟ ومتى تنشط؟ وكيف يقع تفعيلها فتغدو مؤثّرًا حاسمًا في المواقف والسلوكيات والممارسات؟

ثمّة علاقة متينة بين الثقافة عامّةً والمعطّلات الثقافية بخاصّة، بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية. وإذا كان رسوخ التمثّل واندماجه ضمن منظومة الثقافة لا يتمّ إلا على أرضية المكتسبات والمعارف السابقة، فإنّ فهم آليات المعوقات الثقافية يمرّ ضرورةً عبر فهم العلاقة بين الثقافة والذاكرة، أي عبر فهم البناء الاجتماعي للمعارف وللذكريات. هذا ما أثبته نيكولا روسيو وكريستين بوناردي[11] حين أكّدا أنّ التمثّلات الاجتماعية إنّما تتبلور في جزء منها على الأقلّ، انطلاقًا من المعارف والخبرات السابقة للأفراد وللجماعات. وهو ما يبرهن على أهمية الدور الذي يمكن أن تقوم به الذاكرة في هذا البناء، إذ يختلف تأثير التمثّلات والصور والاتجاهات السلبية تجاه مادة الفلسفة بحسب نوعية تدخّل الذاكرة، أي تبعًا لمكتسباتنا الثقافية السابقة وإستراتيجياتنا التذكرية.

ولكن ما هي محدّدات الذاكرة؟ وكيف تؤثّر في التمثّلات؟ وممّا تتشكّل؟ ومن يشكّلها؟ وكيف يقع تشكيلها؟ كيف يتمّ المرور من تنوّع الذاكرات الفردية وتعدّدها إلى الذاكرة الجماعية؟ ثم كيف يتمّ الرجوع بالذاكرة الجماعية إلى الذاكرات الفردية؟ وفي كلمة: ما هي الشروط الاجتماعية والنفسية والوجدانية التي نفكّر في الماضي في إطارها؟

إنّ مفهوم التمثلات الاجتماعية بوجه عام، وما استحال منها إلى عوائق ثقافية بوجه خاصّ، مفهوم علائقي متشابك، يتعذّر المسك بآليات اشتغاله بمعزل عن شبكة العلاقات التي تربطه بالمؤثّرات الواعية واللاواعية، بالذاكرة وبالخيال، بالوجدان وبالعقل. فمقاربة التمثّلات الاجتماعية والثقافية لا تتمّ إلا بتوسّط الذاكرة الجماعية والوجدان الجماعي. كما أنّ فهم العلاقة بين التمثّلات الاجتماعية والذاكرة الجماعية لا يتمّ إلا بتوسّط التطبيقات والاستخدامات الاجتماعية للذاكرة. فبغضّ النظر عن مواقفنا من الفلسفة واتجاهاتنا نحوها، فإنّ الثقافة العالمة تزخر بكثير من الصور والرموز الفلسفية

---

(11) C. Bonardi & N. Roussiau, *Les représentations sociales* (Paris: Dunod, 1999), pp. 7-11.

كتلك التي يمكن أن توحي بها ذكرى الكندي والفرق الكلامية ومحنة المعتزلة وفلسفة ابن سينا والفارابي وابن الراوندي والرازي وإخوان الصّفا والغزالي وابن رشد وابن خلدون، وترجمة العرب الفلسفة اليونانية متمثّلة بالخصوص في أرسطو وأفلاطون، وإشكاليات العقل والنقل والحكمة والشريعة والمنقذ من الضلال، ونقد ابن تيمية المنطق اليوناني، وقتل الحلّاج ومحمود طه، وتكفير نصر حامد أبي زيد وحسن حنفي. ولكنّ هذه الثقافة العالمة، وإن مثّلت رافدًا من الروافد المغذّية للتمثّلات وللصور والاتجاهات حول الفلسفة، فإنّها لا تقوم بذلك إلا بعد إخضاعها لمقتضيات السياق وإكراهاته؛ أي إلّا وهي تخضع لعمليات التصنيف والتبويب والتحوير والتأويل والانتقاء والتفضيل والاستبعاد. وهذا ما يفسّر الاختلاف في المواقف من التراث ومن الثقافة داخل الجماعة ذاتها. فالتحليل الجينيالوجي والتكويني للتمثّلات الاجتماعية، يكشف عن توتّرٍ حادّ تقوم عليه هذه التمثلات بين الثبات والاستمرارية، بين النماذج الأصلية الأولية والوضعيات المتغيرة أو الاستجابات المتجددة للحاضر، بين الاتصال والقطيعة، بين البنية والحدث. ضمن هذا التوتّر وهذه السيرورة، يتنزّل «الماضي» بوصفه عنصرًا مكوّنًا ومتدخّلًا فاعلًا في بلورة سيرورات التمثّلات الاجتماعية السائدة ودينامياتها.

من خلال مفهوم الرّسوّ أو الرّسوخ ancrage، بيّن مسكوفيتشي كيف يتشكّل التفكير الحالي انطلاقًا من المقولات السابقة التي ترسبت واستقرت ضمن منظومتنا المعتقدية والتمثلية. فمقاومة «الغريب» ومواجهة «الجديد» بصفة عامّة تتغذّيان عادةً من سلطة الماضي وهيمنة نماذجه المترسّخة. كما تندرج التمثّلات الاجتماعية بحسب مسكوفيتشي بالضرورة ضمن أطر التفكير الموجودة. وهذه الأطر بدورها منغرسة في القيم والتقاليد والرؤى السائدة. كما تتكوّن، في جزء منها، من خلال تفاعلها مع رواسب الماضي والتاريخ والذاكرة ومخزوناتها[12]. وهو ما يدفعنا إلى أن نأخذ، في محاولة فهمها، في الحسبان الثيمات thêmata والأفكار المرجعية المؤسسة idées sources والنماذج الأصلية archétypes اللاواعية والقوالب الأولية التي تقبع في أعماقنا والتي منها تنبثق كل الصور. فلكل ثقافة نماذجها الأصلية و«أركتيباتها» التأسيسية ذات العلاقة الوثيقة بـ «الشخصية الأساسية» أو «الشخصية القاعدية» و«الأطر الثقافية» أو «الأنماط الثقافية». في هذا السياق، علينا أن نقرّ بوجود صعوبة حقيقية في ضبط مضمون الأطر الثقافية المرجعية العامّة المحدّدة لقطاع الفلسفة وتحديده. وبناءً عليه، نتساءل: من أين نبدأ؟ هل من الأطر الثقافية القائمة؟ أم من الأطر التأسيسية القابعة في أعماق لاوعينا الجمعي؟ وهذه الأطر المرجعية، هل بقيت هي نفسها من دون أن تتغيّر؟ وإن تغيرت، ما هو مسار تغيّرها وتطوّرها؟ في هذا الإطار يمكن أن نعدّ اللحظة الكنديّة لحظةً تأسيسيةً حاسمةً ما زالت تلقي بظلالها إلى اليوم. لقد اقترنت الفلسفة لحظتها بمعانٍ سلبية بخاصة من جهة مصدرها المتوجّس منه الذي يُعدّ دخيلًا على الملّة وربما مناقضًا لكتابها المقدّس. فالخوف من الكفر والتكفير ظلّ هاجسًا حاضرًا على الدوام. إنّه الخط الذي لا يمكن تجاوزه وإلا كانت العواقب وخيمةً. يشرّع كل ذلك لنا الافتراض أنّ الانهمام بالفلسفة والاشتغال بها داخل السياق العربي ظلّ

(12) S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public* (Paris: P.U.F, 1961), p. 170.

متاخمًا للحدائق المحرّمة على الوعي ومقترنًا بالتخوم الخطرة ومحكومًا بعقدة الشرعية والمشروعية. لتعميق التحليل في ضوء هذه الفرضية، علينا أن نعود إلى مفهوم الذاكرة نفسه، بحيث تعني الذاكرة في الآن نفسه الحافظة والذكريات المحفوظة، أي الآلية والمضمون. وهي من وجهة نظر علوم المعرفة، نظام لمعالجة المعلومات يقوم على ثلاث مراحل، وهي الترميز والاحتفاظ والتذكّر[13]. حريّ بنا هنا التمييز بين معنى الذاكرة الاجتماعي والأنثروبولوجي من جهة، ومعناها النفسي والعرفاني من جهة أخرى. أمّا من جهة الأنثروبولوجيا، فإنّ هولباك[14] يرى أنّ الذاكرة الجماعية هي أحد الأبعاد الأربعة المشكلة للهوية الجماعية، وأنّ وحدة الجماعة وانسجامها إنّما يستمدّان من تشارك أفرادها وتقاسمهم الذاكرة نفسها. ومع ذلك فإنّ بعد الذاكرة الثقافي هذا في حاجة إلى المراجعة والتوسيع في ضوء نتائج علوم المعرفة الأخيرة بخاصة من جهة تأكيدها أهمية المكوّنات الوجدانية في تشكّل الذاكرة واشتغالها وتأثيرها في التفكير والسلوك. وهذا بالذات ما جعل البعض يتحدّث عن «ذاكرة انفعالية»[15]. ولا نعني بالذاكرة الانفعالية هنا حالاتٍ وجدانيةً مقترنةً بمواقف ماضية ومصحوبة بانفعالات إيجابية أو سلبية مثل الشعور بالحزن أو الخوف إزاء مثير معيّن يذكّرنا بخبر مؤلم من الماضي، وإنّما الذاكرة الانفعالية أو الوجدانية كما نستعملها في هذا البحث، لا تتعلّق بما ترسّب في الذاكرة الفردية والجماعية من مضامين ومعانٍ سلبية تجاه الفلسفة والفلاسفة والتفلسف فحسب، وإنّما هي بالدرجة الأولى البنيات الوجدانية والآليات والديناميات المنتجة لذلك؛ أي كيف يساهم السياق الوجداني والمناخ الانفعالي السلبي في تثبيت الصور والاتجاهات المعادية أو المعطّلة لتدريس الفلسفة. علينا أن نذكّر هنا مرّةً أخرى بما للتفاعل المعرفي ـ الوجداني من أهمية قصوى في اشتغال العوائق الثقافية.

سنتّخذ من مفهوم الذاكرة إذًا إطارًا للتحليل وللتأويل وأداةً له في الوقت ذاته. وإنّ تحليل الأسس النظرية لمفاهيم الذاكرة والتمثّلات وفحصها هما اللذان يتيحان لنا دراسة المسارات المتدخّلة فيها. يمكن عدّ الذاكرة الفردية قدرةً بشريةً على التفعيل الجزئي أو الكلّي لحوادث الماضي على نحوٍ صائب أو مخطئ[16]. وهي تشتغل انطلاقًا من سجلّين أحدهما مؤقّت أو عابر (الذاكرة القصيرة المدى) والآخر دائم وطويل المدى (الذاكرة الطويلة المدى). تنظّم الذاكرة الطويلة المدى التمثّلات الذهنية التي تكوّن الذاكرة الدلالية أو الرمزية. وهي لذلك ذات أهمية اجتماعية وازنة. تفرز الذاكرة الشخصية بصفة دائمة خطاطات متراتبة ومتضمّن بعضها لبعض، وتوجّه استباقاتنا وانتظاراتنا. فهي لا تعيد تفعيل تجارب الماضي فحسب، بل تلتقط الجديد وتساهم في استدماجه. كما يمكن عدّ الذكرى الشخصية

(13) محمد قاسم عبد الله، **سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 290 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان/ أبريل 2003)، ص 12.

(14) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Librairie Félix Alan, 1925); M. Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: PUF, 1950), pp. 14, 108.

(15) دانييل جولمان، **الذكاء العاطفي**، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000) ص 39؛ محمد طه، **الذكاء الإنساني، اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية**، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 201؛ لودو.

(16) عبد الله، ص 17، 33.

إعادة خلق للماضي من أجل حاجات الحاضر واستشرافًا للمستقبل. كما أنّ الذاكرة الفردية ليست بمعزل عن تأثيرات السياق الخارجي، والاجتماعي، ومعاييره[17]. إنّ للاجتماعي وزنًا كبيرًا وتأثيرًا في عمليات خزن المعلومات. من جهة أخرى، وإذا سلّمنا مع هولباك[18] بأننا «نتكلّم ذكرياتنا قبل ذكرها» وبأنّ «اللغة هي المكان الذي يفكّر فيه الناس على نحو جماعي ومشترك»[19] وبأنّنا نلج الذاكرة عبر اللغة، فلا شكّ في أنّ لكلمة «فلسفة» وطأةً مختلفةً عن كلمة «حكمة». ومثلما أسلفنا، فإنّنا نحسب أنّه لو سمّيت الفلسفة منذ الاحتكاك الأوّل بالإرث اليوناني «حكمة» عوضًا عن «فلسفة»، لكان تقبّلها الوجداني في الثقافة العربية تقبّلًا مختلفًا عمّا عرفناه. يؤكد كل ذلك أهمية الدور الذي تقوم به اللغة في مستوى التمثّلات الاجتماعية كما في مستوى الذاكرة الجماعية معرفةً ووجدانًا. في الحالتين، هناك اعتماد على اللغة الطبيعية المتداولة يوميًا لا على اللغة الرمزية والتعاقدية للعلم. فليست اللغة أداةً محايدةً بل هي بنية إنشائية ونظام توليدي للرموز والدلالات.

إلى جانب الموضعة، تقوم الذاكرة أيضًا بدور مهم في عملية التفيئة والتصنيف catégorisation التي تقوم عليها عملية الرسوّ والرسوخ الاجتماعي ancrage بخاصة من خلال مقارنة المعلومات الجديدة بالمقولات الموجودة والمألوفة؛ فمبدأ التفيئة والتبويب أو التصنيف ليس مبدأً ذاتيًا فحسب بل يخضع للدلالات العامّة للثقافة ولقيم المجتمع؛ فالفرد في المجتمع يصنّف ما حوله وفقًا لنسق المقولات ومبادئ التبويب المشتركة بين أفراد المجموعة[20]. ولكل ثقافة قوالبها ومبادئها ونماذجها الأولية المستمدّة من الأيديولوجيا والأطر الإبستيمية للمعارف الجماعية والأحكام المسبقة والأفكار النمطية والاتجاهات والاعتقادات. فما يقبع وراء التمثّلات الاجتماعية إذًا هو «الثيمات» أو الأفكار الأولية والنماذج الأصلية والأطر الإبستيمية والأخطوطات Les schémas والنظم الأيديولوجية العامّة. للتمثّلات الاجتماعية كما للذاكرة الجماعية دور أساسي في نحت هويّة الجماعة؛ فمن خلال علاقته بالهويّة، يقوم الانتماء الاجتماعي بدور مهمّ في مستوى التمثّلات الاجتماعية والذاكرة الجماعية. فقد أثبتت جودلي وجود علاقة بين الهويّة والطريقة التي تبني بها جماعة ما تمثّلاتها الاجتماعية. فهي تبني هذه الهوية من خلال المعاني والقيم التي تعطيها لتمثّلاتها الاجتماعية. وإذا كان الإسلام مقوّمًا أساسيًا من مقوّمات هوية العربي الثقافية، فإنّ موقفه من الفلسفة سيتحدّد ضرورةً وفي جزء كبير منه بمقوّمات هذه الهويّة. لذلك ظلّت ثنائية الحلال والحرام إحدى أهمّ المقولات التصنيفية الحاكمة للمواقف والاتجاهات نحو الفلسفة والفلاسفة والتفلسف. إنّ أهمّ ما أضافه هولباك في مستوى مفهوم الذاكرة الجماعية إذًا هو تجاوز الانغلاق على الفردية الذي وسم المقاربة النفسية كما تبلورت مع برقسون ومحاولة ربطها بنظرية دوركايم في التمثّلات الجماعية. أمّا من ناحيتنا، فإنّ أهمّ ما يمكن أن

(17) D. Middeleton & D. Edwards (eds.), *Collective Remembering* (London & Newbury Park & New Delhi: Sage, 1990), pp. 120-138.

(18) موريس هولباك عالم اجتماع فرنسي (1877–1945).

(19) Halbwachs, *La mémoire collective,* pp. 89-93.

(20) Moscovici, p. 170.

نضيفه إليها في هذا البحث هو مكوّناتها الوجدانية. لكن ما علاقة الذاكرة بالوجدان؟ وهل يمكن أصلًا أن نتحدّث عن ذاكرة وجدانية؟

يمكن أن تتحدّد الاتجاهات الحاليّة نحو الفلسفة في جزء مهم منها انطلاقًا من الذاكرة الجماعية التي تكوّنت عبر التفاعل الطويل الذي عاشته الثقافة العربية الإسلامية على امتدادها التاريخي مع هذا الجنس من المعرفة الذي عُدّ وافدًا ودخيلًا. ولا شكّ في أنّ ثمّة محطّاتٍ دالّةً وحاسمةً في تكوّن المخزون الذاكري والوجداني تجاه الفلسفة كاللحظة الكندية مثلما سبق بيان ذلك. إنّ الذاكرة الجماعية هي حصيلة سيرورات عرفانية ووجدانية فردية وجماعية، واعية ولا واعية في الوقت ذاته. وهي لذلك موضوع تخاصصي (متداخل الاختصاصات) بامتياز. لكن هل الفلسفة موضوع ذاكرة جماعية؟ وبأيّ معنى تكون كذلك؟

لا تمثّل الفلسفة في ذاتها حدثًا اجتماعيًا. ولذلك لا يمكن أن تكتسب بعدها الاجتماعي إلّا من خلال ارتباطها بمسائل وممارسات اجتماعية أخرى، مثل الامتحانات الوطنية والمعتقد الديني. إنّ ارتباط الفلسفة بالذاكرة الجماعية يمرّ، كما بيّنّا ذلك، عبر ارتباطها ببعض الشخصيات والرموز الفلسفية التاريخية مثل ابن رشد، وسقراط. وهذا الارتباط هو في الحقيقة ارتباط برموز الفلسفة لا بالفلسفة في حدّ ذاتها. وهو ارتباط بالصور النمطية حول هؤلاء بخاصّة من جهة علاقتهم بالواقع وبالحياة (مثاليون) أو علاقتهم بالدين (زنادقة، وكفّار)، أو علاقتهم بالغرب (منسلبون، ومغتربون)؛ فصورة ابن رشد مثلًا عادةً ما تحضر في وعينا الجمعي ووجداننا المعاصر وفقًا لنمطين أساسيين: إما وفقًا لصورة المحنة والتكفير أي صورة الفيلسوف الممتحن والمتّهم بالزندقة الذي أحرقت كتبه، أو وفقًا لصورة الفيلسوف الحكيم (الملك، أو الوزير) الذي له شأن كبير في إدارة الشأن العام. وذلك تبعًا للسياق السياسي والثقافي والاجتماعي السائد وما يسمح به من مساحات للتداول الفكري الحرّ. كما تختلف هذه الصورة بحسب نوعية الانتماء والتموقع الاجتماعي والأيديولوجي؛ فابن رشد يمكن أن يتشكّل رمزًا للعقلانية عند هؤلاء ويرتدّ إلى زنديق عند أولئك في الآن ذاته.

يرى أبريك[21] أنّ التمثّلات الاجتماعية تنشأ نتيجةً لسيرورات تملّك الوقائع ومحاولة إعادة بنائها واستدماجها ضمن المنظومات الرمزية القائمة؛ أي من خلال انغراس الجديد ضمن الموجود أصلًا. فمن خلال إعادة بناء الماضي يبدو النشاط التذكّري عمليةً مركّبةً غير منحصرة في فعل العقل فحسب، بل بات من المؤكّد اليوم الاعتراف بما للعواطف والانفعالات من دور مهم في سيرورات الحفظ والتذكّر والانتقاء؛ فعملية التذكّر لا تتمّ ضمن فراغ انفعالي وجداني، بل للانفعالات دور مهمّ في عمل الذاكرة حفظًا واسترجاعًا، خزنًا وتذكّرًا. وتجمع الدراسات المعاصرة[22] على أهميّة دور الانفعال في الذاكرة سواء أتعلّق الأمر بالتذكّر الشعوري أم بالتذكّر اللاشعوري؛ فعندما يكون المرء تحت سيطرة الانفعال، فإنّ قدرته على الاحتفاظ بالذكريات وتسلسل الحوادث تتعزّز. ها هنا بالضبط يمكن أن

(21) J-C. Abric, Collectif, *Méthodes d'étude des représentations sociales* (Paris: Erès, 2003), pp. 59-80; J-C. Abric, *Pratiques sociales et représentations* (Paris: P.U.F, 2011), Chap. I.

(22) لودو، ص 4-2؛ وكذلك: Delacour, p. 78.

نظفر بعناصر علمية أساسية لتفسير استمرار حضور بعض الصور الذاكرية السلبية القديمة تجاه الفلسفة إلى اليوم، وفهمه. فنحن عادةً أكثر نسيانًا للحوادث المحايدة وجدانيًا، أمّا الحوادث المحمّلة والمشحونة انفعاليًا فهي أقلّ تأثّرًا بالنسيان. وهنا علينا التذكير بأنّ تأثير السياقات الوجدانية والانفعالية في سيرورات الذاكرة انتقاءً وترميزًا، خزنًا واستحضارًا، فيها ما هو خاضع للمراقبة والوعي، وفيها ما هو ضمني آلي متجاوز للوعي، ويمثّل تعزيز القدرة على تخزين الذكريات إحدى الآليات التي يؤثّر من خلالها الانفعال في عمل الذاكرة الضمنية والواعية[23].

3- التفاعل المعرفي - الوجداني

إذا سلّمنا مع جولمان بأنّ «الأفكار في العقل لا ترتبط بمحتواها فقط، وإنّما بالحالة النفسية أيضًا»، فأيّ مكان للوجدان في تمثّلنا للفلسفة؟ الوجدان مبحث من مباحث الفلسفة لطالما اقترن بالجسد وبالانفعالات ممثّلًا بذلك مقابلًا ونقيضًا للعقل[24]. وقد ظلّت العاطفة لزمن طويل مستبعدةً من الخطاب الرسمي للفلسفة القائم على هيمنة اللوغوس والعقل والحساب. فكأنّما الوجدان والعاطفة اليوم يثأران لهذا الاستبعاد؛ أي إنّ الفلسفة لم تؤت من قبل العقل والبرهان (فمعاركها في هذا المجال كانت تكسبها في أغلب الحالات أو هكذا يبدو عادةً) بقدر ما وقع النيل منها من جهة العاطفة والوجدان والانطباع والانفعال. فنحن نعتقد أنّ المعوقات الأساسية اليوم، إنما تستمدّ قوّتها من الوجدان لا من البرهان. فالجميع يتشبّث بالعقل وبالبرهان ولا يستطيع ردّهما. ومشكلة الفلسفة ليست الاقتناع البرهاني بقدر ما تكمن في الإقناع الوجداني. ولا يمكن أن يفلح البرهان إذا عطّله الوجدان ولم يساوقه ويؤيّده.

كثيرًا ما ارتبط ذكر الفلسفة إذًا بالعقل والمنطق والبرهان. ولكنّنا نحسب أنّ ربطها بالوجدان والانفعال قد بات يمثّل ضرورةً، بخاصّة إذا علمنا من شدّة وطأة الانطباعات الوجدانية السلبية تجاه الفلسفة ما علمنا، حتّى باتت تمثّل أعتى العقبات التّي تحول دونها. فهذه الانفعالات والحالات الوجدانية السلبية تجاه الفلسفة، وعلى الرغم من أنّ نواتها الصلبة واهية (انطباع، وخوف، وحكم مسبق)، فهي شديدة التأثير. إذًا لا يمكن أن نختزل الحالة الوجدانية في شحنتها البيولوجية بل علينا ربطها بامتداداتها الثقافية والتاريخية. وهذا بالضبط ما يبرّر ربطها بالتمثّلات الاجتماعية والذاكرة الوجدانية والعوائق الثقافية.

على الرغم من نجاحاتها المتواترة، فإنّ علوم المعرفة قد تجاهلت الجوانب الوجدانية ولم تهتمّ بها إلّا في مرحلة أخيرة. وربما يعود هذا إلى سيطرة البراديغم العقلاني الذي طالما أعطى الأولوية للعقل والوعي على حساب اللاوعي والوجدان. وربما يعود أيضًا إلى غياب الأطر المنهجية المساعدة على مقاربة هذه الظواهر.

---

(23) لودو، ص 4-12.

(24) جولمان، ص 25، 48.

ثمّة تفاعل جدلي حقيقي بين الوجداني والثقافي، بين الذاكرة الجماعية واللاوعي الجمعي من جهة، والمكوّنات الوجدانية للتمثّلات الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى. لذلك راهنت هذه الدراسة على عدّ الوجدان والعاطفة من أهم العوامل المؤثّرة في المعرفة؛ فليست التمثّلات والتصورات الاجتماعية والاتجاهات والمواقف محض ظواهر معرفية، بل هي مركّب يتداخل في مستواه المعرفي بالوجداني. ولكن ما هي العلاقات الممكنة بين آليّات المعالجة المعرفية للتمثّلات الاجتماعية للاتجاهات بأساسها الوجداني؟ وأيّ دور للعاطفة وللوجدان في هذه العمليات المعرفية؟ وكيف نفهم هذا التداخل والتفاعل المعرفي ـالوجداني مطبّقًا على مدى تقبّل المجتمع العربيّ للفلسفة؟ هل يمكن أن نظفر في هذا التفاعل بما به نستطيع أن نفهم ونفسّر آليّات اشتغال المعطّلات الثقافية والأحكام المسبقة التي تحول دون نشر التفكير الفلسفي على الوجه المطلوب؟

لتبيّن ذلك، علينا أن نتتبّع هذه العلاقة في الاتجاهين معًا: أي من التمثّلات الثقافية إلى الجوانب الوجدانية ومن الجوانب الوجدانية إلى التمثّلات الثقافية. فالمكوّنات المعرفية للتمثّلات الاجتماعية تؤثّر في الجوانب الوجدانية منها. والمكوّنات الوجدانية بدورها تؤثّر في الجوانب المعرفية من هذه التمثّلات.

على العكس من الحالة العاطفية، فإنّ الشعور أدوم وأطول امتدادًا في الزمن. أمّا من جهة عدد الانفعالات الوجدانية، فإنّنا يمكن أن نميّز بين انفعالات أساسية مثل الفرح والخوف والغضب والحزن والمفاجأة والكره، وهي تعدّ انفعالاتٍ فطريةً أوليةً، وهي نفسها في كل الثقافات الإنسانية[25]، وانفعالات ثانوية، وهي مختلطة ومركّبة مثل الحبّ (مركّب من الفرح والقبول) أو الكره (مركّب من الغضب والاحتقار). ولا تعدّ هذه الانفعالات الثانوية كلّيةً. وهي أكثر تبعيةً للثقافة منها إلى العوامل البيولوجية؛ أي إنّ التمثّلات الذهنية والثقافية تقوم فيها بدور بارز. وهذا مهم بالنسبة إلى فهم كيفية تكوّن مشاعر الحبّ والكره تجاه الفلسفة واشتغالها. فهي مواقف وجدانية غير فطرية ولا تعدّ استجاباتٍ بيولوجيةً وإنّما هي إلى الثقافة والاكتساب أقرب؛ أي إنّ مشاعر الحبّ والكره تجاه مادّة الفلسفة هي في جوهرها مواقف واستجابات ثقافية مكتسبة، ومن هنا فهي قابلة للمراجعة والتعديل. من حيث بعدها البيولوجي إذًا، تعدّ وظيفة الانفعالات الثانوية تكيّفيةً أساسًا. إلّا أنّ هذا التكيّف عند الإنسان لا يقف في حدوده البيولوجية وإنّما يصبح ضربًا من التكيّف النفسي والاجتماعي والثقافي.

لئن تمحورت التصوّرات القديمة لوظيفة الانفعالات حول جملةٍ من الأدوار السلبية مثل عدّها عناصر إرباك وفوضى، فإنّ التصوّرات الحديثة تميل إلى عدّ الأدوار الإيجابية للانفعالات القائمة أساسًا على

(25) C. E. Izard, «Basic Emotions, Relations among Emotions, and Emotion-Cognition Relations,» *Psychological Review*, vol. 99, no. 3 (1992), pp. 561-565; C. E. Izard, *The face of emotion* (New York: Appleton-Century Crofts, 1971); C. E. Izard, *Human emotions* (New York: Plenum Press, 1977); R. Plutchik, «Cognitions in the service of emotions: An evolutionary perspective,» *in*: Candland R., et al. (eds.), *Emotions* (Monterey: Brooks/Cole, 1977); R. Plutchik, *Emotion, a psychoevolutionary synthesis* (New York: Harper & Row, 1980); R. Plutchik, «Emotions: A general psychoevolutionary theory,» in: K. R. Scherer & P. Ekman (eds.), *Approaches to emotion* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1984), pp. 197–219; A. Damazio, «Les émotions, source de la conscience,» Propos recueillis par Chapelle G., *Sciences humaines*, Mensuel no. 119 (Aout/Septembre 2001).

التكيّف والتأقلم مع المحيط وعلى الدافعية؛ فالانفعالات تقوم بدور أساسي في ربط الكائن ببيئته. وعلاقة الربط هذه، هي بالنسبة إلى شيرر[26]، قائمة أساسًا على المعنى الذي يعطيه الفاعل لسياق فعله منظورًا إليه من زاوية حاجاته وانتظاراته.

سواء سلّمنا بأنّ الوجدان يحدّد المعرفة[27]، أو أنّ المعرفة تحدّد الوجدان[28]، ففي الحالتين هناك علاقة تأثير متبادل بينهما. إلّا أنّ ما يلائم بحثنا الراهن هو الفرضية الثانية القاضية بأنّ التأويل المعرفي الذي يعطيه الفاعلون لمعطيات السياق هو الذي يحدّد طبيعة الانفعال.

في هذا الإطار وقع اقتراح عدّة نظريات لتحديد العوامل الحاسمة المتدخّلة في بناء التأويل المعرفي للسياق. تعدّ نظرية التأويل المعرفي للانفعالات أهمّ الافتراضات في فهم التفاعل الوجداني - المعرفي وتفسيره. وهي من ثمّة أقربها إلى خصوصية بحثنا. تعود نظرية التأويل المعرفي للانفعالات في أصلها إلى ماغدا أرنولد وريشار لازاريس، فهما أوّل من استعمل مفهوم **appraisal** الذي يعني التأويل والتمثّل المعرفي الذي يعطيه الفاعل للسياق وللحدث. وهذا المفهوم هو افتراض في تفسير الطريقة التي تولد بها الانفعالات وتبرير لاختلافها من تجربة إلى أخرى؛ أي كيف للحدث نفسه أن يولّد فينا مشاعر مختلفة. وربما يدفعنا هذا إلى استنتاج أنّ المشكل الفعلي ليس كامنًا في الفلسفة في حدّ ذاتها، بقدر ما هو مشكل في التأويل والنظرة والتصوّر. ومن دون أن نسقط في ضربٍ من الدور الفارغ، يمكن أن نعدّ أهمية تأثير المعارف والأفكار والتأويل والتمثّل في المشاعر والعواطف والأحاسيس، وأهمية هذه الأخيرة في اشتغال الأولى. بهذا المعنى تصبح العلاقة بين المعارف والعواطف علاقةً سببيةً؛ أي إنّ السياق المادي والنفسي والوجداني والمعرفي في تداخل وتأثير متبادل. فليست المؤثّرات الوجدانية عوامل تسريع أو تعطيل للنموّ المعرفي فقط، بل هي عناصر مشكّلة للمعرفي. كذلك المعرفي في علاقته بالوجداني. فكأنّما بياجي قد بقي حبيس النظرة القديمة وكذلك حال تلاميذه مثل الجابري.

كثيرًا ما تكشف المواقف المعادية والمحاربة للفلسفة عن نفسها في شكل نفور وتذمّر ضدّ كل محاولات التأمّل والتنظير والتجريد. وعلينا أن نتعامل مع هذه الاتجاهات والتصوّرات تجاه الفلسفة بوصفها مواقف مركّبة؛ أي إنّها ليست مكوّناتٍ معرفيةً فقط بل يتداخل في مستواها الثقافي بالاجتماعي، بالنفسي، وبالتربوي. ولذلك يمكن أن نجد تفسيرًا لبعض الصعوبات الحائلة دون انتشار الفلسفة في مستوى الأسباب الواعية وغير الواعية. وهنا علينا أن نعدّهما في تداخلهما وأن نقرّ صعوبة الفصل

(26) K. R. Scherer & A. Schorr & T. Johnstone (eds.), *Appraisal processes in emotion: Theory, Methods, Research* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 92–120.

(27) James, W. «La théorie de l'émotion,» *L'année psychologique*, vol. 9, no.1 (1902), pp. 388-401; W. B. Cannon, «The James-Lange theory of emotions: a critical examination and an alternative theory,» *The American Journal of Psychology*, vol. 39 (1927), pp. 106-124; R. B. Zajonc, «Thinking and feeling: Preferences need no inferences,» *American Psychologist*, (1980), pp. 35, 151-175; J. P. Forgas, *Feeling and thinking: The role of affect in social cognition* (UK: Cambridge University Press, 2001).

(28) M.B. Arnold, *Emotion and Personality*, vol. 1 & 2 (New York: Columbia University Press, 1960); R. Lazarus, *Psychological Stress and Coping Process* (New York: Mc-Graw Hill, 1966).

القطعي بينهما. إذ لو كانت هذه المقاومة معرفيةً فقط لتيسّر تجاوزها. ولكنّنا نرى أنّها وجدانية نفسية بالأساس، وبناءً عليه، يصعب تغييرها بالسرعة والوسائل والحيل ذاتها التي نغيّر من خلالها الأفكار والأحكام المنطقية والآراء.

إنّ الشكوك والتهم الموجّهة ضدّ الفلسفة عادةً ما تكون مشحونةً عاطفيًا ووجدانيًا؛ والمثال على ذلك هو هذه الاتهامات: «معرفة خطيرة»، و«مقلقة»، و«عامل فوضى»، و«مصدر إلحاد»، و«مظهر تبعية»، و«جنون» و«مادّة دراسية صعبة ومعقّدة وسبب في السقوط في الامتحان». كما يمكن لرفض الفلسفة ولاستهدافها بالتذمّر والاحتراس أن يأخذا شكلًا غير مباشر؛ كأن نعترض على الغرب، أو على التحديث وعلى العقلانية والتنوير، ثم نرفض الفلسفة بوصفها مداخل لذلك.

من خلال حوار أجرته معه مجلة *La Recherche*، وفي إطار تمييزه بين الانفعالات والمشاعر، تمكّن أنطونيو دامازيو[29] من تأكيد حقيقتين على غاية من الأهمية المعرفية والمنهجية، هما:

- الارتباط العضوي بين المشاعر والمعارف أو الأفكار. وهذا من شأنه أن يعطي المسوّغات النظرية لربط الوجدان بالثقافة وبالذاكرة الجماعية.
- الارتباط العضوي بين المشاعر والخبرات الضمنية **implicites** والميكانيزمات الآلية **automatiques**. ويسوّغ هذا بدوره ربط المشاعر باللاوعي الفردي والجماعي.

ضمن السياق نفسه ومن خلال أشهر كتاباته[30] ما انفكّ أنطونيو دامازيو يؤكد استحالة كنه حقيقة الوعي بمعزل عن العواطف والأحاسيس والمشاعر والجسد لأنّ الكائن البشري ليس عضويةً حيّةً أو عقلًا محضًا ولا هو فكر من دون دماغ. في هذا السياق بيّن أرنولد وشيرر[31] أنّ الحالة الوجدانية عادةً ما تكون محكومةً بالتقييم والتأويل الذي يعطيه الفاعل للوضعية التي يتحرّك في إطارها. وبناءً عليه، فإنّ المواقف والاتجاهات والتمثّلات التي يبنيها الناس حول مسألة الفلسفة والفلاسفة هي بالضرورة حاصل تفاعل خبراتهم المعرفية والوجدانية في شأنها.

في نهاية الأمر نخلص إلى أنّ الشعور والعاطفة والحالات الوجدانية ليست استجاباتٍ ميكانيكيةً وبيولوجيةً محضة أمام المثير، وإنّما بينهما وساطة التأويل والفهم والتقييم، وساطة الثقافة والتربية والتنشئة الاجتماعية والتاريخ. وهذا وجه بارز من وجوه التفاعل الوجداني ـ المعرفي إزاء الفلسفة.

(29) A. Damasio, «entretien avec Antonio Damasio: L'esprit est modelé par le corps,» Propos recueillis par Postel-Vinay O., *La Recherche*, Mensuel no. 368 (Septembre 2003), p. 69.

(30) A. Damazio, «Les émotions, source de la conscience Propos recueillis par G. Chapelle,» *Sciences humaines*, Mensuel no. 119 (Aout/Septembre 2001); A. Damasio, *Le Sentiment même de soi - Corps, émotions, conscience* (Paris: Odile Jacob, 2002); A. Damasio, *L'erreur de Descartes: La raison des émotions* (Paris: Odile Jacob, 2010); A. Damasio, *Spinoza avait raison: Joie et tristesse, le cerveau des émotions* (Paris: Odile Jacob, 2005).

(31) Arnold; K. R. Scherer, «Les émotions: fonctions et composantes,» *Cahiers de Psychologie Cognitive* (1984), pp. 4, 9-39.

فليس المثير في حدّ ذاته محدّدًا لنوعية الاستجابة الوجدانية والانفعالية، وإنّما للدلالة وللمعاني التي يعطيها الفاعل لذلك المثير الدور الحاسم. وإن تمّ ذلك على نحوٍ لا واعٍ.

مفهوم المعطّلات الثقافية

نعني بالمعطّلات الثقافية أو العوائق الثقافية جملةً من التصوّرات والاتجاهات التي تحول دون تحقّق التنمية والنهوض. إنّها الثقافة وقد استحالت إلى عائق ومانع ومعطّل دون التحديث والتنوير.

من جهة اللسان، يمكن للعائق الثقافي أن يُفهم على أنّه: «ما يحول دون» أو «ما يمثل حاجزًا دون». وفي الحالتين هناك إحالة إما إلى ضرب من الحاجز الذي يمنعنا من بلوغ الهدف وإما إلى عامل تعطيل يحول دون تقدّم المسار. وأمّا اصطلاحًا، فنعني بالمعوّقات الثقافية جملةً من التصورات والاتجاهات والاستعدادات الوجدانية السلبية والأنماط السلوكية التي تسير في اتّجاهٍ مضادّ لتحديث المجتمع ونهوضه. وما يجدر أن ننبّه إليه هنا هو أنّ هذه المعوقات غالبًا ما توجّه سلوكنا على نحوٍ غير مباشر ودون أن يكون لنا، ضرورةً، وعيٌ كافٍ بها. وهذا من شأنه أن يشرّع لنا الحديث عن نوع من اللاوعي الثقافي الذي يقف وراء سلوكاتنا اليومية. وإذا كان التحليل النفسي الفرويدي قد اختزل اللاوعي في جملة المحتويات البيولوجية والغريزية المكبوتة أي التي منعت من العبور إلى نظام ما قبل الشعور، فإنّ يونغ قد أكّد أنّ اللاوعي لا يتكوّن من مواد شخصية فحسب، وإنّما كذلك من عوامل جماعية على شكل موروثات وصور أولية ونماذج بدئية Archetypes فاللّاوعي له تمظهرات وأنماط وجود أخرى وهو لا ينحصر في المحتويات البيولوجية المكبوتة وإنّما يتكوّن أيضًا من كل المواد النفسية التي لم تبلغ من القوّة ما يسمح لها بعبور عتبة الوعي، «لقد أطلقت إذًا فرضية أنّ اللاوعي يحتوي في طبقاته العميقة، على مواد جماعية حيّة وفاعلة نسبيًا، وهكذا كنت مقادًا إلى التحدّث عن لاوعي جماعي»[32]. فاللاوعي إذًا لا يعود في نشأته إلى صراعات وتناقضات رغبية وبيولوجية في مستوى شخصية الفرد فحسب، وإنّما كذلك إلى صراعات مادية تجد أساسها العميق في المجتمع والثقافة والتاريخ. هناك مؤثّرات انفعالية لا واعية (اللاوعي المعرفي) لا تستمدّ جذورها فقط من الشحنات البيولوجية المكبوتة وإنّما للثقافة والاكتساب نصيب مهمّ فيها[33].

ولكن متى تتحوّل الثقافة عائقًا؟ يمكن للثقافة أن تتورّط في القيام بجملة من الأدوار السلبية بخاصّة حين تأخذ شكلًا أيديولوجيًا مغلقًا ولا تواكب مستجدّات العصر العلمية والمعرفية، وعندما لا تكون سندًا ودافعًا وأرضيةً ملائمةً للفكر العقلاني والنقدي، كأن تتلبّس بمواقف رافضة ومشاعر معادية للفلسفة. وبالنسبة إلى السياق العربي الإسلامي، فإنّ الحديث عن العوائق الثقافية عادةً ما يقترن

(32) Carl Gustav Yung, *Les Racines de la conscience* (Paris: Buchet-Chastel, 1971), Ch. I.

(33) A. Channouf, *Les influences inconscientes, De l'effet des émotions et des croyances sur le jugement* (Paris: Armand colin, 2004), pp. 55-63.

بالحديث عن «ثقافة نقل لا عقل»، «ثقافة نصّ وأجوبة جاهزة أكثر منها ثقافة سؤال وبحث»، «ثقافة التكفير بدل التفكير» وثقافة الاتّباع بدل الإبداع.

في كتابه «تكوين العقل العلمي»، حدّد غاستون بشلار العائق الإبستيمولوجي على أنّه مجموعة من التمثّلات التي تمنع من طرح الأسئلة العلمية الحقيقية. فكلّ علم يبنى على أنقاض بداهات الحسّ المشترك وذلك بعد تصفية الحساب مع جملة من العوائق التي تعطّل بلورته. وما دام العقل هو الذي يتخيّل تفسيراتٍ للأشياء ويتصوّرها، فالعائق هو بالنسبة إلى بشلار يوجد داخل فعل المعرفة نفسه، وداخل الأعماق اللاواعية للعقل. أمّا على مستوى الحلول، فقد اقترح خطّةً رباعيةً:

- إجراء عملية تطهّر فكري ووجداني.
- إعادة بناء العقل.
- رفض كل الحجج المستمدّة من السلطة.
- المحافظة على روح الاندهاش والحيرة.

وعلى غرار بشلار، يمكن إذًا أن نتحدّث عن «عائق ثقافي» وعن «قطيعة ثقافية». لكن بأيّ معنى؟ فإذا كان العائق الإبستيمولوجي متعلّقًا بالمعرفة العلمية، فإنّ العائق الثقافي بدوره، يتعلّق بكل الثقافة ويمكن أن نجد له تطبيقاتٍ شتّى. لا شكّ في أنّ بين العائق الإبستيمولوجي والعائق الثقافي عناصر وخصائص مشتركة. فكلاهما يقوم بدور المعطّل. وبالقطع معه تتحقّق نقلة وتطوّر. وأيضًا من حيث المكوّنات، تتظافر في تكوّنهما الجوانب الوجدانية والنفسية مع الجوانب المعرفية. تكاد تكون علاقة العوائق الإبستيمولوجية بالعوائق الثقافية علاقة الجزء بالكلّ. فالثّقافة هي الفضاء والوسط الذي تتكوّن في إطاره العوائق، ثقافيةً كانت أم إبستيمولوجية.

من جهة أخرى، فإنّ العائق الإبستيمولوجي يهمّ أساسًا المعرفة العلمية، بينما يهمّ العائق الثقافي كلّ المعارف والممارسات؛ فربما يتعلّق بممارسة فنية ما، بأدب ما، بفكرة ما. ويمكن أن نستنتج أنّ العوائق الإبستيمولوجية حالة من حالات العوائق الثقافية. وكلاهما يمثّل عائقًا ذهنيًا فكريًا؛ أي إنّه يسكن داخل الفكر وفي أعماق اللاوعي الثقافي.

ومثلما أسلفنا، فإنّنا نستطيع أن نظفر عند بشلار بما يؤكّد وجود جوانب نفسية ووجدانية في هذه العوائق إلى جانب المكوّنات المعرفية. فليست العوائق الثقافية محض مضامين معرفية (آراء، وأفكار، واعتقادات، وتصوّرات، وأحكام، وصور) وإنّما هي أيضًا حالات وجدانية وانطباعات واتجاهات وميول.

تتغيّر العوائق الثقافية بحسب الزمان والمكان. فهي تختلف من بلد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى. فإذا كانت الثقافة الاستهلاكية والقيم البراغماتية من أهمّ العوائق الثقافية في المجتمعات الغربية، فإنّ ثنائية الحلال والحرام تمثّل أهمّها في المجتمعات العربية. فالعوائق الثقافية تنطبع بتحوّلات

الزمن والتاريخ. بل إنّنا يمكن أن نتحدّث عن جيل جديد أو مظهر جديد من العوائق الثقافية ومعانٍ مستجدّة للخرافة. إنّها الثقافة التقنوية والعلموية التي لا ترى من وجاهة للمعرفة وللحقيقة إلا متى ارتبطت بالنجاعة والمردودية الآنية السريعة فستبعد بذلك المعرفة المجردة التي تبحث في المثل العليا والمعاني المطلقة والغايات القصوى للوجود البشري. إنّها الثقافة وقد أنكرت غاياتها القصوى وارتدّت إلى تابع للنظام الرأسمالي النفعي الاستهلاكي.

إجمالًا، وبصيغة أكثر إجرائية، يمكن أن نكثّف خصائص المعطّلات الثقافية في النقاط التالية:

- تتكوّن من عناصر واعية وأخرى غير واعية.
- تُعدّ من أهمّ مؤثرات السلوك اللاواعية.
- تتّخذ طابعًا اجتماعيًا مشتركًا، منه تستمدّ قوّتها.
- تتضمّن جوانب معرفية وأخرى وجدانية وهي، فيما بينها، في تفاعل مستمرّ.
- تتمظهر من خلال تصوّرات واتجاهات وتتجسّد في مواقف سلبية وسلوكيات.
- عادةً ما تأخذ شكلًا ضمنيًا لا واعيًا وهي لذلك تتطلّب تشخيصًا واستخراجًا.
- تتغيّر وتتحوّل بحسب السياقات والتطورات التاريخية.
- تبدي ممانعةً ومقاومةً عنيدةً أمام محاولات النقد والتجاوز. وهو ما يتطلّب توظيفًا خاصًّا لمفهوم «الصراع المعرفي ـ الوجداني ـ الاجتماعي» أداة إجرائيّة مساعدة في فهم التفاعلات الوجدانية المعرفية وتفسيرها في مستوى الاتجاهات والتصوّرات الاجتماعية بخاصّة من جهة علاقتها بالتغيّر وما ينجرّ عنها من مقاومة.
- وبما هي مفهوم إجرائي تساعد على تفسير الجوانب الوجدانية والانفعالية للاتجاهات والتصوّرات الاجتماعية وفهمها بخاصة من حيث علاقتها بالتغيّر وما يقترن به من ممانعة ومقاومة.
- لذلك يمثّل تجاوزها شرطًا ضروريًا للبناء الحقيقي معرفةً وسلوكًا.

خاتمة

من خلال ما تقدّم ننتهي إلى تأكيد وجود عوائق ثقافية معطّلة مسارات التحديث والتنوير والنهوض في مجتمعنا العربي. وهذه المعطّلات الثقافية بنى مركّبة لا تمارس نفوذها من خلال الأفكار والآراء والأحكام والمضامين المعرفية فقط، وإنّما بخاصة من خلال الشحنات الوجدانية والمناخ العاطفي والأحاسيس والانطباعات العامّة الحافّة بها. وبما أنّ هذا المفهوم علائقي ومركّب، فإنّ مفاهيم السياق والذاكرة واللاوعي والوجدان قد مثّلت المساحات الأساسية التي حاولنا أن نبلور حقيقته من خلالها. وقد اعتمدت إستراتيجيتنا في مفهمة المعطّلات الثقافية خطواتٍ ثلاثًا:

- الانطلاق من دلالة سائدة: سعينا في هذا المستوى الأول من المفهمة إلى الاستفادة من فكرة العائق الإبستيمولوجي كما طبّقه بشلار على المعرفة العلمية، وكذلك من فرضية التصوّرات ـ العوائق

كما يستعمل في مجال البيداغوجيا والتعلّمية. ثمّ تولينا نقد العائق الإبستيمولوجي ورسم حدوده بخاصّة من جهة عدم حسبانه المكوّنات الوجدانية واقتصاره على المكوّن المعرفي واختصاصه بمعرفة قطاعية بعينها دون القدرة على استيعاب كلّ المعارف.

- تخيّر المرجعيات النظرية الملائمة: وفي هذا الإطار حاولنا أن نستفيد في تجذيره نظريًا مما يقدّمه التحليل النفسي وما تقترحه علوم المعرفة وبخاصّة علوم الوجدان.

- التثبّت في القيمة الإجرائية لهذا المفهوم: كان ذلك من خلال امتحان قدرته على تفسير جانب من أزمة الفلسفة داخل سياقها الثقافي العربي.

هكذا يتبيّن لنا أنّ مفهوم التمثّلات الاجتماعية، مثلما اعتمدته التنظيرات الاجتماعية على امتداد القرن العشرين، يظل قابلًا لمضاعفة مستطاعه الإجرائي وطاقته التفسيرية، وذلك بالاستفادة من آخر مجلوبات علوم المعرفة بوجه عامّ وعلوم الوجدان على وجه الخصوص. وقد حاولنا في هذه الدراسة أن نبرهن على ذلك من خلال بناء مفهوم «المعطّلات الثقافية» الذي يبسط سلطانه على التصوّرات والسلوكات اعتمادًا على التفاعل الجدلي داخله بين المكوّنات الوجدانية والمكوّنات المعرفية. وإذا كانت الحرية في جوهرها مسارًا تحرّريًا تاريخيًا أي وعيًا بالضرورات الموضوعية المتحكّمة في الفعل وتفطّنًا للمعطّلات التي تحول دون انطلاقته، فإنّ تشخيص هذه المعطّلات يظلّ الشرط الأول للتحرّر منها. وإنّنا لنجد في ذلك مدخلًا أساسيًا للانتقال بالحداثة في المجتمعات العربية من مستوى الشعار المجرّد إلى مستوى الحداثات التطبيقية المتعيّنة.

المراجع References

العربية

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1985.

جولمان، دانييل. **الذكاء العاطفي**. ترجمة ليلى الجبالي. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

ريان، محمد هشام. **مهارات التفكير وسرعة البديهة**. الأردن: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 2004.

زيعور، علي. **التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية**. ط 4. بيروت: دار الطليعة، 1987.

طرابيشي، جورج. **نقد العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، 1998.

طه، محمد. **الذكاء الإنساني، اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية**. سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006.

عبد الله، محمد قاسم. «سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة». سلسلة عالم المعرفة. العدد 290. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان/ أبريل 2003.

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

لودو، جوزيف. «الانفعال والذاكرة وارتباطهما بالدماغ». **مجلة العلوم الأمريكية**. مج 12 (كانون الثاني/ يناير 1996).

ليفي ستروس، كلود. **الأنثروبولوجيا البنيوية**. ترجمة مصطفى صالح. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977.

الأجنبية

Abric, J-C. *Collectif, Méthodes d'étude des représentations sociales*. Paris: Erès, 2003.

___________. *Pratiques sociales et représentations*. Paris: P.U.F, 2011.

Arnold, M.B. *Emotion and Personality*. vol. 1 & 2. New York: Columbia University Press, 1960.

Bonardi C. & Roussiau, N. *Les représentations sociales*. Paris: Dunod, 1999.

Cannon, W. B. «The James-Lange theory of emotions: a critical examination and an alternative theory.» *The American Journal of Psychology*. vol. 39 (1927).

Candland, R. et al. (eds.). *Emotions*. Monterey: Brooks/Cole, 1977.

Channouf, A. *Les influences inconscientes, De l'effet des émotions et des croyances sur le jugement*. Paris: Armand colin, 2004.

Courbet, D. «Les applications des sciences humaines à la publicité: De la psychanalyse à la socio-cognition implicite et au neuromarketing.» *Humanisme et Entreprise*. no. 276 (avril 2006).

Damazio, A. «Les émotions, source de la conscience Propos recueillis par Chapelle, G.» *Sciences humaines*. no. 119 (Aout/ Septembre 2001).

___________. «Entretien avec Antonio Damasio: L'esprit est modelé par le corps.» Propos recueillis par Postel-Vinay. *La Recherche*, no. 368 (octobre 2003).

___________. *Le Sentiment même de soi - Corps, émotions, conscience*. Paris: Odile Jacob, 2002.

___________. *L'erreur de Descartes: La raison des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2010.

___________. *Spinoza avait raison: Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2005.

Delacour, J. *Conscience et cerveau, La nouvelle frontière des neurosciences*. Espagne: De Boeck, 2001.

Ekman, P. & Davidson, R. (eds.). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. New York: Oxford University Press, 1994.

Forgas, J. P. *Feeling and thinking: The role of affect in social cognition*. UK: Cambridge University Press, 2001.

Halbwachs, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Librairie Félix Alan, 1925.

___________. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.

N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale*. Paris: In press, 2000.

Izard, C. E. «Basic Emotions, Relations Among Emotions, and Emotion-Cognition Relations.» *Psychological Review*. vol. 99, no. 3 (1992).

___________. *The face of emotion*. New York: Appleton-Century Crofts, 1971.

___________. *Patterns of emotions: A new analysis of anxiety and depression*. San Diego: CA. Academic Press, 1972.

___________. *Human emotions*. New York: Plenum Press, 1977.

James, W. «La théorie de l'émotion.» *L'année psychologique*. vol. 9, no. 1 (1902).

Lazarus, R. *Psychological Stress and Coping Process*. New York: Mc-Graw Hill, 1966.

Guimelli, CH. (éd.). *Structures et transformations des représentations sociales*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1994.

Kleinginna P. Jr. & Kleinginna, A. «A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a Consensual definition.» *Motivation and Emotion*. vol. 5 (1981b).

Masmoudi, S. & Naceur, A. *Cognition, Emotion & Motivation : Intégrer... Mieux expliquer la performance*. Tunis: Editions du CNIPRE, 2008.

Middeleton D. & Edwards, D. (eds.). *Collective Remembering*. London, Newbury Park & New Delhi: Sage, 1990.

Moscovici, S. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: P.U.F. 1961.

___________. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Piaget, J. «Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant.» (2006).

Pietropaolo S. & Feldon J. & Alleva, E. & Cirulli, F. & Yee, BK. «The role of voluntary exercise in enriched rearing: a behavioral analysis.» *Behavioral Neuroscience*. vol. 120, no. 4 (2006).

Plutchik, R. *Emotion, a psychoevolutionary synthesis*. New York: Harper & Row, 1980.

Sandars D. & Scherer K. R. (Sous la dir de). *Traité de psychologie des émotions*. Paris: Dunod, 2009.

Scherer K. R. & P. Ekman (eds.). *Approaches to emotion*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984.

Scherer, K. R. & Schorr A. & Johnstone, T. (Eds.). *Appraisal processes in emotion: Theory, Methods, Research*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2001.

Scherer, K. R. «Les émotions: fonctions et composantes.» *Cahiers de Psychologie Cognitive*. vol. 4 (1984).

Yung, Carl Gustav. *Les Racines de la conscience*. Paris: Buchet-Chastel, 1971.

Zajonc, R. B. «Thinking and feeling: Preferences need no inferences.» *American Psychologist* (1980).

Mohammed Bouazza** محمد بوعزة*

تمثلات الهوية النسوية في رواية «دنيا» لعلوية صبح

The Representation of Feminist Identity in Alawiya Sobh's Novel *Dunia*

ملخص: تسعى الدراسة إلى مقاربة تمثيل الهوية النسوية في رواية **دنيا** للروائية علوية صبح، وذلك بهدف استكشاف السياسات الخطابية المضمرة التي تحرك السرد النسوي في بناء صوره وتمثيلاته للذات والآخر. وقد تبين لنا أنّ الهوية النسوية تتشكل في هذا النص في مسافة التوتر السردي والمعرفي بين أيديولوجيا الذكورة التي تسعى إلى الهيمنة وامتلاك المرأة من جهة، ويوطوبيا السرد النسوي الذي يعمل بوصفه خطابًا نقيضًا للهيمنة الذكورية، ينهض بتفكيك أنساقها المضمرة المسيئة إلى صورة المرأة في المجتمع، وتعرية تحيزاتها؛ ما يفضي به إلى إنتاج صور جديدة لذاتية المرأة وخطابها من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: التمثيل، السرد، المرأة، الجسد.

Abstract: This study approaches the representation of feminist identity in the novel *Dunia* by the novelist Alawiya Sobh in order to uncover the implicit discursive strategies which motivate feminist narrative in the construction of its images and representations of the subject and the other. It is evident that feminist identity in this text takes shape in the space of narrative and cognitive anxiety between the ideology of masculinity that endeavours to dominate and possess women, and the utopia of feminist narrative that operates as a counter discourse to masculine dominance, undertakes a deconstruction of its implicit structuration that undermines the image of women in society, and exposes its biases. This leads to the creation of new images of women's subjectivity and discourse.

Keywords: Representation, Narrative, Feminism, the Body.

* أستاذ السرديات والنقد الأدبي الحديث، جامعة مولاي إسماعيل مكناس، المغرب.

** Professor of Narrative Studies and Modern Literary Criticism, University Moulay Ismail, Meknes, Morocco.

مقدمة

تنخرط المدونة الروائية للكاتبة اللبنانية علوية صبح من الناحية الدلالية والخطابية في رهانات السرديات البديلة. وهي سرديات تحررية وتنويرية، تسعى في ممارستها الدالة إلى تفكيك الأنساق المضمرة المتحكمة في الثقافة المهيمنة، وتعرية تحيزاتها الأيديولوجية. لذلك تتموضع السرديات البديلة في الحقل الثقافي العام إستراتيجيةً مضادة لكل صور الهيمنة الثقافية والرمزية الكامنة خلف الخطابات والممارسات الدالة في المجتمع. هذا التموضع الثقافي هو ما يحدد بنيتها النصية بكونها نقدية وتفكيكية.

تتجلى هذه الإستراتيجية البديلة، على المستوى السردي الدلالي، في تجربة الكاتبة علوية صبح، في كون الرواية تمثّل بالنسبة إليها ممارسة خطابية دالة، تسعى إلى تفكيك النسق الدلالي الأبوي الذي يحدد وضعية المرأة في المجتمع، ويحكم عليها بالتهميش والإقصاء؛ ومن ثمّ يسلبها ذاتيتها الفاعلة.

ما يؤكد هذا الوعي النسوي أنّ النساء ينتبذن زوايا السرد في هذه المدونة الروائية[1]، ليس فقط على مستوى الملفوظ Enoncé، أي الحكاية، والتي تستمد موضوعها من قصص النساء، بما يختزل هوية النساء السردية إلى مجرد موضوعات سردية أو موضوعات للرغبة، ولكنّ الأهم من ذلك أيضًا، هو امتلاك الصوت النسوي؛ ذلك أنّ المرأة في هذه المدونة النصية تسترد فعل السرد. فهي من يتولى سرد حكاياتها وتمثيل تجربتها بصوتها ولسانها.

إنّ حيازة المرأة لهذا الصوت السردي على مستوى الخطاب التخييلي يعوضها عن الموقع الاجتماعي الهامشي الذي يحكم عليها بالصمت، بل إنّ الأمر التكتيكي الأخطر من ذلك والأكثر أهمية أنها تعود من خلال هذا الموقع السردي لتستنطق الثقافة الأبوية وتعري تحيزاتها الأيديولوجية. لذلك، حين تحكي المرأة فهي تحكي من موقع مضاعف، يمتزج فيه التخييلي بالاجتماعي، والذاتي بالعام، والشخصي بالسياسي.

يجري تفعيل الإستراتيجية المضادة في البنية السردية لروايات علوية صبح بإجراء عملية قلب في مواقع السرد، يتم بوساطتها استعادة مواقع الكلام التي تكلمت فيها «المرأة التابعة»[2] **Subaltern**، وهذا ما يتيح بالضرورة استعادة صوت المرأة في التاريخ والمجتمع مرة ثانية، وإعادة كتابة هذا التاريخ من «المنظور المهمش»[3] للمرأة.

(1) صدر للكاتبة علوية صبح أربع روايات: **نوم الأيام**، و**مريم الحكايا**، و**دنيا**، و**اسمه الغرام**، عن دار الآداب، بيروت.

(2) يستعمل مصطلح «التابع» لدى جماعة التابع الهندية للدلالة على ذوات وكيانات تقع خارج النخبة، خاصة القطاعات الريفية. وكشفت هذه الجماعة من المؤرخين الجدد أنّ وعي التابع يوظف آليات في المقاومة والتمرد والكلام مختلفة، تظل مغيبة من التاريخ السائد والرسمي. ونحن نوظف هذا المصطلح بالمفهوم الواسع عند الناقدة ما بعد الكولونيالية جياتري سبيفاك لتحديد كل الذوات التي تتموضع على الهامش في علاقتها ببنى القوة. انظر كتابنا: محمد بوعزة، **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف** (بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2014)، ص 56.

(3) يتحدد مفهوم المنظور المهمش في مقابل المنظور المهيمن في صيرورة الدينامية الاجتماعية. إنه يعبّر عن وعي المهمش في سعيه إلى تعديل بنى القوة المفروضة على موقعه الاجتماعي، ما يطلق إستراتيجيات جديدة في التمثيل من هامش القوة، لا تتوقف عن استنطاق الثقافة والتاريخ والذاكرة، تتسم بوظيفتها النقدية والتفكيكية للنسق المهيمن.

يقود هذا الفعل السردي الثقافي إلى انتهاك حالة الإسكات الثقافي التي فرضتها الهيمنة الذكورية على النساء وتجاوزها، وذلك بفعل استعادة عملية التمثيل الذاتي لتجاربهن، وامتلاك سلطة سرد قصصهن في الحياة.

وستعمل هذه الدراسة على توضيح آليات اشتغال هذه الإستراتيجية المضادة على المستوى النصي والدلالي، في نص محدد هو رواية **دنيا**[4]، واستكشاف الرهانات الثقافية والاجتماعية التي تحرك دوافعها، ما نسميه بسياسات السرد، انطلاقًا من مفهوم مزدوج للتمثيل يتفاعل فيه المنظور الثقافي والمنظور الاستطيقي.

المنظور الثقافي

يتحدد ضمنه مفهوم التمثيل في العمليات التي تدرك من خلالها الذات نفسها في علاقتها بالآخر. إنّ طبيعة هذه العمليات هي التي تحدد شروط إنتاج التمثيلات من حيث إستراتيجيتها الخطابية وآليات اشتغالها وآثار معانيها. وهذه العمليات صورة من صور المعرفة وتعيين الهوية. بطبيعة الحال، تتغير وظيفة هذه العمليات من خطاب إلى آخر (الخطاب الكولونيالي، والخطاب النسوي، والخطاب الأبوي... إلخ)، بحسب المقصديات الأيديولوجية المضمرة أو الظاهرة التي تحكم انتظام بناه الخطابية.

يرتبط التمثيل إذًا، في هذا المنظور، بالوظيفة المعرفية التي تتجلى في بناء الصور والتصورات عن الذات والآخر، وما تستبطنه من أنساق ثقافية مهيمنة.

المنظور الاستطيقي

نعتمد فيه بويطيقا السرد في توظيف مفهوم التمثيل. كل سرد من منظور «بويطيقا السرد»[5] يتكون من عنصرين متكاملين في آن واحد: قصة وخطاب. يتحدد دور التمثيل السردي في هذه الثنائية بوصفه الكيفية التي يتم بها تقديم القصة (الأحداث والتجارب)، أي تصويرها وتشكيلها فنيًا وأدبيًا. إنه يعني مجموع الطرائق الفنية التي يتوسلها الخطاب السردي في بناء القصة وتنظيمها. بهذا المعنى، ما يحدد جمالية السرد وشعريته هو الخطاب بصفته تمثيلًا لقصة يفترض أنها واقعية.

يرتبط التمثيل إذًا، في هذا المنظور الاستطيقي بالوظيفة الشعرية للخطاب السردي التي تتمثل ببناء الأنساق السردية وتقنياتها وصيغها، وتحديد جمالياتها الأدبية والفنية.

والجدير بالتأكيد، في هذا التوضيح الأولي، أنّ البعد الجمالي والبعد الثقافي للتمثيل يتداخلان ويتضافران في تشكيل عملية بناء الدلالة، وقد أجرينا هذا التمييز بين المفهومين لضرورة إجرائية ومنهجية. فكل تمثيل سردي هو تمثيل ثقافي، لأنه يرتبط بأسئلة القوة الثقافية، من يحكي؟ ومن

(4) علوية صبح، **دنيا**، ط 3 (بيروت: دار الآداب، 2010).

(5) بويطيقا السرد: علم السرد الذي يدرس جميع الأجناس السردية بالمنهج البنيوي.

يملك سلطة السرد والتمثيل؟ «فإذا كانت السيميوطيقا تحصر عملية التمثيل داخل اللغة، وتحلله باعتباره نسقًا مغلقًا، أو بالأحرى ساكنًا static، فإن التطورات اللاحقة تهتم بالتمثيل باعتباره منبعًا لإنتاج المعرفة الاجتماعية. إنه نسق مفتوح، يرتبط بطرائق دقيقة بالممارسات الاجتماعية وأسئلة القوة»(6).

حكاية الجسد: استعادة سلطة التمثيل

من المعلوم أنّ الهوية تمثّل بؤرة مركزية في السرد النسوي، سواء على مستوى التجربة التي تحيل عليها الحكاية، وتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع، والتي تميزت بالعنف الإبستيمولوجي والتاريخي والتهميش الاجتماعي وسوء التمثيل، أو على مستوى التخييل السردي الذي يتمثّل بالبحث عن هوية بديلة، متحررة من سلطة أشكال التمثيل الذكورية المهيمنة. في هذا التعالق الحيوي بين التجربة المرجعية والشكل السردي، بين التاريخ والبنية، والذي يميز السرد النسوي، يمثّل السرد خطاب الذات إلى العالم؛ إذ يتم بناء صور وتمثيلات للذات (المرأة) من منظور كشف عملية الجنوسة Gender وتعريتها بصفتها «بنية رمزية طاغية تمنح من خلالها الهويات للرجال وللنساء معًا، وتنظم ضمنها المعايير الاجتماعية من أجل المحافظة على سيطرة الذكور»(7)، والتي تجعل المضطَهد في حالة غياب الوعي، يقبل اضطهاد جلاده: «أمي، حين أخبرتها عن بشاعاته، وعنف معاملته لي، قالت «إنّ الزوج هو الرب الصغير على الأرض» وعلى الزوجة استرضاؤه بأي ثمن، وعلي ألّا أكفر بالنعمة، فالله لا يحب الكفار. حدثها الشيخ عن العذاب الذي يلاقيه الكفار في الآخرة، والنار التي تكويهم وتحرق جلودهم»(8).

في سياق هذا الجدل السردي الناتج عن التوتر بين النسق والذات، بين ثقافة سلطوية تحتقر المرأة وذات تسعى إلى الخروج من النسق القمعي لهذه الثقافة، تتشكل هوية البطلة دنيا في النص صيرورةَ رغبة تتجاذبها مشاعر متناقضة (الحب/ الكراهية، الانفصال/ الاتصال). فالبطلة دنيا التي قادتها نظرة حب رومانسية إلى الزواج من مالك ستتحول حياتها الزوجية إلى جحيم يومي، تعاني فيه بشاعة معاملته وقسوة عنفه، وخياناته المتكررة لها، بعد أن حولته الحرب الأهلية إلى قاتل بدم بارد، تقول دنيا: «عيناي أرى فيهما أيضًا عجزي وضعفي، بعد أن سرق بهجتهما وطمأنينتهما منذ أن تحول، بعد أسابيع قليلة من زواجنا، إلى رجل آخر لا أعرفه. صار سريع الغضب، قاسيًا وعنيفًا، يتذرع بأتفه الأسباب لمضايقتي وإقلاق راحتي، يوبخني ويعيرني بالتقصير، يشتم ويحطم الأثاث ثمّ يغادر البيت»(9).

---

(6) Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London, California, and New Delhi: SAGE Publication/ The Open University, 2003), p. 42.

(7) سايمون ديورنغ، **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة 425 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015)، ص 288.

(8) صبح، ص 57.

(9) المرجع نفسه، ص 54.

على الرغم من قسوة هذه المعاناة اليومية، فإن البطلة حين أتيحت لها الفرصة كي تنفصل عن مالك، بعد أن أصيب بالشلل والعجز، اختارت البقاء في المنزل مع أولادها، لتعيش وضعًا مزدوجًا تتجاذبه مشاعر متناقضة، ومواقف متنافرة، بين الواقع والرغبة، بين اليقظة والمنام، بين الحقيقة والوهم: «ما أعيشه، لا أدري إن كان حقيقة أم وهمًا أو ما يلغي الحدود بينهما، ولكن أن أكتشف أنّ الدنيا جزء من الوهم، تنتهي حين تنتهي الأوهام، فهذا ما يخيفني»[10].

بسبب الجدل غير المحسوم الذي يفرضه منطق هذه التجاذبات الدينامية على بنية السرد، تتعين الهوية إمكانيةً مفتوحة على صور الاختلاف وليس تحققًا نهائيًا. إنها صيرورة بحث ملتبس، نتيجة التباس الموضوع، أي موضوع القيمة الذي تسعى الذات (دنيا) إلى تحقيقه. الانفصال أم الاتصال؟ هجران الزوج المشلول أم البقاء معه؟ وعلى الرغم من أنّ البطلة تقرر البقاء في المنزل مع زوج شبه ميت، مشلول، فإن هذا البقاء يجسد حالة انفصال وليس اتصال: «رغم نومنا متجاورين في سرير واحد إنما بجسدين ورأسين متباعدين. رائحته تلك كانت قد تلاشت وغابت عن أنفي، مذ تحول إلى رجل غائب لم يعد يحفظه جسدي ولا رأسي»[11].

وعلى الرغم من عيشهما في المكان نفسه (بيت الزوجية)، فإنه لم يعد بينهما أي اتصال عاطفي؛ التجاور المكاني يقابله التباعد العاطفي. وتجسد حالة التجاذب وضعية بينية تشغل فيها الذات موقعًا مزدوجًا، هو موقع المابين[12] L'entre – deux الذي يتبيّن في النص في صورة تمفصلات تخييلية ودلالية:

- تمفصل بين عالمين (عالم الواقع/ عالم الحكاية).
- تمفصل بين زمنين (الوعي/ اللاوعي).
- تمفصل بين قانونين (السلطة/ الرغبة).

إنه وضع الازدواج الذي يجسد حالة التباس مضاعفة، الانفصال العاطفي في وضع الاتصال المكاني، ويجعل الذات تعيش متشظية في وضع زمني مزدوج بين زمن داخلي نفسي يحكمه قانون الرغبة وزمن خارجي اجتماعي يحكمه قانون القوة، يجد مجازه الحكائي في الصورة البشعة للحرب الأهلية اللبنانية التي قتلت كل ما هو جميل في الأرواح والنفوس، وحولت الفرد إلى كائن مسخ، مجرد من كل القيم والمشاعر الإنسانية: «كان يشعر بذلك. هم فقدوا الشعور باللذة كما بالألم أيضًا. يبتدع الواحد منهم طرقًا في التعذيب ليتسلى، بعد أن فقد متعة التعذيب العادي [...] كان ذلك المقاتل في السابعة عشرة من عمره حين أصبح آمر فصيلة [...] حين تحدثا مرة عن الحب، قال له ذلك الصديق (أي المقاتل) بأنه لا يعرف أن يشتاق أو يحزن أو يفرح أو

(10) المرجع نفسه، ص 8.

(11) المرجع نفسه، ص 28.

(12) المابين: «موقع وسيط بين موقعين أصليين منفصلين، يتميز عنهما في البنية والوظيفة»، انظر: محمد بوعزة، **هيرمينوطيقا المحكي: النسق والكاووس في الرواية العربية** (بيروت: دار الانتشار، 2007)، ص 157.

يخاف [...] لكنه لا يعرف هذه المشاعر أبدًا. لا يحن لأحد، ولا لشيء. الذكريات لا تعني له شيئًا»[13].

ما يميز التمثيل السردي لثيمة الحرب في الرواية أنه لا يقتصر على وصف كرونولوجية الحرب، بل يتجاوز هذا المستوى الخطي إلى تشخيص أثر الزمن الحربي في زمن الإنسان، بما هو ذات وكينونة ومنظومة قيم أخلاقية وإنسانية. إنه يركز على تشخيص الأثر «الفجائعي» لزمنية الحرب وليس على حدثها «الوقائعي»، بما يجعل «الصيرورة السردية حاملة أثر الزمن في داخلها بوصفه مكونًا من مكونات هويتها الخاصة. فالزمن يتعدى، هنا، وظيفة التعيين التي تحدد ميقات حدوث ظاهرة ما إلى ما يجعل هذه الأخيرة متضمنة الزمن في صلبها»[14].

في هذا الفضاء السردي الموسوم بتخييلية الازدواج، على مستويات نصية وإبستيمولوجية متداخلة، يأخذ البحث الأنطولوجي عن الذات لدى شخصيات الرواية صورة عنف رمزي ومادي بين ثقافة أبوية متسلطة يمثلها في النص الزوج مالك والسرد الأنثوي الذي تمثله حكاية البطلة دنيا (وحكايات باقي النساء في الرواية)، انتهاكًا تخييليًا للواقع؛ لأنه يتيح للذات إمكانية خلق عالم ممكن بديل، هو العالم النصي، بوصفه بديلًا من عالم الواقع. إنه عالم الحكاية الأنثوية الذي تتحرر فيه الذات من قانون النفي الأبوي: «أزيل الصدأ عن حنجرتي وأعثر على ملامحي، وأقاوم موتي الذي هو النسيان المطلق [...] حكيت لأنازل ذلك الموت بقوة التذكر، ولأقاوم الخوف الذي يبلع الملامح ويأكل النظرات ويلتهم العظام [...] حكيت لها كي تصير لي حكاية وأقاوم المحو الذي بدأ يدب في كما دب في أمي»[15].

تتشكل الحكاية الأنثوية بوصفها عالمًا بديلًا. إنها ملاذ الذات، فيه تعانق هشاشتها وتستعيد حريتها في البوح. هكذا، تتأسس العلاقة بين عالم الواقع وعالم الحكاية في النص ضمن ثنائية القوة والرغبة. في هذه المعادلة غير المتكافئة، يمثل البوح السردي للذات نسقًا رمزيًا دالًا لاستعادة الذات وبناء حكايتها، خارج سياسات الهيمنة الذكورية.

بين أيديولوجيا الذكورة التي تسعى إلى الهيمنة وامتلاك المرأة ذاتًا وجسدًا ويوطوبيا التخييل التي تجسد رغبة الذات في التحرر واستعادة ذاتيتها المسلوبة، يتشكل منطق السرد الذي يخضع لصيغة دينامية من التفاعل المتشابك بين التخييل السردي والجنوسة، حيث يتركز التبئير في تمثيل حكاية البطلة دنيا على تقاطعات التخييل و«الجنوسة» و«الطبقة» و«الجسد» و«أيديولوجيا الذكورة»؛ تقول دنيا لصديقتها فريال: «أنّ مشكلتنا نحن النساء، أننا تفصيل في حياة الرجل، بينما نعتبره – نحن ـ كل حياتنا [...] كأننا نحن النساء، لسنا سوى صورة موزعة في كادرات ثابتة مرسومة بدقة، صور للرحم، والجسد، وأخرى للروح أو للعقل».

(13) صبح، ص 187.

(14) عبد الرحيم جيران، علبة السرد: **النظرية السردية من التقليد إلى التأسيس** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص 45ـ46.

(15) صبح، ص 9.

في منطق هذا الوعي النسوي الموجه للبرنامج السردي بالمفهوم السيميائي، تتشكل هوية البطلة، بوصفها ذاتًا متجذرة في إطار الجنوسة Gendred، تعي أنّ الأدوار الاجتماعية المحددة لأوضاع المرأة والرجل في المجتمع، ضمن تراتبية اجتماعية وتمنح الرجال امتياز الهيمنة، هي أدوار مبنية ومشيدة اجتماعيًا وثقافيًا، وليست معطاة بصفة طبيعية. بمعنى أنها نتيجة الجنوسة وليست نتيجة الجنسانية Sexuality[16]، نتيجة الثقافة وليست نتيجة الطبيعة.

إنّ هذا «التجاذب المنتج»[17] بين التخييل السردي والجنوسة في رواية **دنيا** هو ما يوجه البنية السردية للنص، سواء على صعيد المنظور السردي للبطلة دنيا، أو على صعيد بناء الصور والتمثيلات الخاصة بكل من جسد الأنوثة وجسد الذكورة، بحيث يتمظهر الجسد موقعًا لصراع المعاني والصور، من قبيل الذكورة والأنوثة، الذاكرة والنسيان، الرغبة والسلطة، المقاومة والقوة.

وفي سياق تشخيص السرد لتنامي هذا الاشتباك الدلالي بين صور الذكورة وصور الأنوثة، يعرّي النص سياسات الهيمنة الذكورية، في تشييدها للأنثى، بوصفها تلك «الهوية الآخرية» المزدوجة، بحيث تكون في الآن نفسه موضوع رغبة وإهانة وعنف، يتم تمثيلها بوصفها «اختلافًا» من منظور استيهام اللذة، ولكنه اختلاف شيطاني، ينبغي قمعه وحجبه، حمايةً للمجتمع من فتنته وإغوائه.

هذا النسق الأيديولوجي المضمر هو ما تصوره، تخييليًا، حكاية البطلة دنيا مع زوجها مالك في تفاصيل حياتهما الزوجية اليومية. فهو حين يرغب فيها، تكون موضوع رغبة ومتعة؛ وحين تحتفي هي بجسدها، تنقلب إلى موضوع عنف وإهانة في منظور الزوج مالك: «أول امحائي حدث عندما دخل البيت ذات يوم وأنا لا أزال عروسًا، رآني أرقص في غرفة النوم وحدي على أنغام موسيقى شرقية. وقف متوترًا يتطلع بخوف إلى جسدي الذي كان يتطاير حرية وفرحًا، ثمّ أوقف شريط التسجيل بعصبية و»زمّ جسدي وصار بحجم حبة العدس، بل شعرت به زجاجًا تكسر وانهار أرضًا، قطعًا صغيرة متناثرة».[18]

هكذا، تكون المرأة موضوعًا منشطرًا في النظام الأبوي، مفعولًا لازدواج خطابه. إنها بالمعنى التحليلي ـ النفسي «الموضوع الجيّد»[19] Good Objet حين يرغب الرجل في جسدها، و»الموضوع السيئ» في الآن نفسه، حين ترغب في تملك جسدها وتقرير مصيرها، وكتابة حكايتها الخاصة. هذه المفارقة الإبستيمولوجية الهزلية في خطاب الذكورة هي ما يكشفه السرد في المجتمع الأبوي الذي تعاني الشخصيات الروائية تبعاته النفسية والاجتماعية والسياسية.

---

(16) بخصوص التمييز بين الجنوسة والجنسانية، انظر:

Michael Ryan, *Cultural Studies: A Practical Introduction* (Chichester: Wiley–Blackwell Publishing, 2010), p. 26.

(17) هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 136.

(18) صبح، ص 103.

(19) الموضوع الجيّد (والموضوع السيئ) مصطلح تحليلي نفسي يدل «على الموضوعات النزوية الأولى، سواء أكانت جزئية أم كلية، كما تتبدى في الحياة الاستيهامية. وصفتا الجيّد والسيئ لا تتأتيان من خصائص الموضوعات المشبعة أو المحبطة وحسب، وإنما تتأتى خاصة من إسقاط نزوات الشخص الليبيدية أو العدوانية على هذه الموضوعات»، انظر: بابا، ص 84.

في مواجهة هذا «الاختلاف الوحشي»، ينبني خطاب الذات (المرأة) في الرواية، وفق إستراتيجية مضادة للنسق الدلالي الأبوي؛ بهدف إزاحته وزحزحته، وتتم هذه الإزاحة سرديًّا وخطابيًّا، باعتماد صيغة البوح الأنثوي؛ إذ يتم تبئير عدسة السرد على قصص النساء المهمشات، بصفتهن ذوات متكلمة فاعلة، ولسن مجرد موضوعات للرغبة في حيازة الرجل.

إنّ بطلة الرواية دنيا تحكي حكاياتها الخاصة من موقع «الساردة ـ الشخصية»، بما يفيد امتلاكها سلطة السرد والتمثيل. وتنقل حكايات جدتها وأمها ونساء عائلتها وأهلها ومدينتها من موقع الراوية. وفي سياق نقلها لهذه الحكايات، تفسح المجال للنساء كي يتكلمن ويحكين قصصهن، ويمثلن تجربتهن بأنفسهن. وتمثّل هذه الآلية السردية في الحكي إحدى إستراتيجيات «التابع» في استعادة سلطة «التمثيل» و«الصوت» و«الكلام».

إنّ المرأة «التابعة» في رواية **دنيا** هي التي تروي حكاياتها وتمثّل تجربتها. وبهذا التموضع في الخطاب، أي امتلاك الصوت السردي، تخلق هامشًا لتكسير التبعية، من خلال انتهاك خطاب الذكورة، وتعرية تناقضاته الهزلية ضد المرأة. وبطلة الرواية دنيا، من حيث هي ساردة لحكاياتها الخاصة وراوية لحكايات نسائية أخرى، هي على خلاف شهرزاد، تحكي حكايات نساء مهمشات خارج الهندسة الاجتماعية، «حكايات دنيوية» وليست «حكايات خرافية». وبوساطة إسناد سلطة التمثيل السردي إلى «المرأة التابعة»، تسترد النساء المهمشات ذاتيتهن الفاعلة بإعادة «الصوت» و«الكلمة» إليهن؛ ما يتيح لهن تمثيل تجربتهن المقموعة بصوتهن، ومقاومة تاريخ النسيان والصمت الذي يحجب سيرة اضطهادهن، تقول البطلة دنيا: «فريال أخبرتني ذات يوم أنّ قصتي تبدو لها أحيانًا حلمًا [...] كنت أهرب إلى منزلها ليلًا لأفضفض عن قلبي. أهرب من مالك، سجان الوقت، لأتنفس بعض حريتي في الكلام، ولأعيد اكتشاف صوتي الذي بلعته»[20].

مثلما كانت شهرزاد تقاوم مصير الموت الذي يتهددها بسحر الحكاية الخرافية، تقاوم البطلة دنيا ثقافة الصمت، باستعادة سلطة الحكي والكلام من الراوي الذكوري. وهذا ما يقودها إلى انتهاك حالة الصمت التي تجردها من كينونتها. إنها مقاومة نصية ثقافية تنطلق من تحرير الكلام عن الذات، واستعادة سلطة التمثيل.

إذا كان بناء الذات الذكورية في الثقافة الأبوية يتم عبر الإفصاح عن أشكال الاختلاف الجنسي مع المرأة: القوة في مقابل الضعف، الفحولة في مقابل الأنوثة، الصلابة في مقابل الهشاشة، العاطفية في مقابل العقلانية، فإن بناء الذات الأنثوية، على خلاف ذلك، يقوم على استعادة سلطة التمثيل، وإعادة توجيهها للإفصاح عن هوية الذات وبناء حكاياتها، خارج منطق التقابلات الثنائية النمطية الذي تفرضه سياسات الجنس؛ لأنه كما وضحنا أعلاه، يبقى تمثيل الذات لدى البطلة يصدر من موقع موسوم بسياسات الازدواج، يجعل خطابها لا يسقط في «خطر التحديد المضاد»، بمعنى «يدعم من دون عمد

(20) صبح، ص 8.

ما يسعى إلى معارضته بتأكيد التماثل بين الاثنين»[21]، خاصة أنّ الذات نفسها لا تحظى بامتياز اليقين الأيديولوجي «ما أعيشه، لا أدري إن كان حقيقة أم وهمًا أو ما يلغي الحدود بينهما»[22].

على الرغم مما يحف بهذا الموقع السردي من التباسات إبستيمولوجية، فإنه يعبّر عن تحول جذري في الإستراتيجيات السردية والخطابية، يتم من خلال حيازة مواقع الحكي والفضاءات الحميمية للذات، وقلب هندستها التراتبية التي تحدد الأدوار الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة، بما يجعل المرأة تسترد سلطتها. فالبيت المنزلي الذي تعيش فيه دنيا، ويتحدد بصفته بيتًا ذكوريًا يحكم فيه الزوج مالك، تحوّل دنيا إحدى غرفه إلى غرفة خاصة، تلتقي فيها كل مساء بصديقتها فريال، ويتبادلان بوح الأسرار وسرد الحكايات، بعد أن ينام الزوج مالك.

هذه الغرفة الخاصة تصبح الحيّز الصغير ضمن فضاء البيت الكبير لامتلاك العالم. تستعيد فيه كينونتها مروية خارج سلطة الذكورة. إنه فضاء الكينونة الذي يتبنين فضاءً انتهاكيًا لسلطة الفضاء الذكوري. في مقابل الهوية الاجتماعية، تؤسس الحكاية هوية سردية بديلة، الهوية المرغوب فيها، المنبثقة في زمنية التحرر من قهر النظام الأبوي.

يقود هذا الفعل (حيازة سلطة السرد) إلى التحرر من فضاءات السلطة الذكورية، واستعادة الجسد وإعادة تملكه وتمثيله من منظور وعي جنوسي، بحيث يتحول الجسد إلى دال على الكينونة، يعبّر عن الذات ويمثلها خارج «اقتصاد اللذة والرغبة واقتصاد الخطاب والسيطرة والقوة»[23].

يستعيد الجسد الأنثوي حكايته في الفضاء الخاص للمرأة، فضاء المسارة (فضاء البوح بالأسرار)، حيث تلتقي دنيا بصديقتها فريال ويشرعان في تبادل الحكايات، في فضاء خاص حميمي، عبارة عن غرفة بالبيت معزولة، خارج سلطة الزوج مالك المشلول وتلصصه. على خلاف حكايات شهرزاد، تروى في هذا الفضاء النسوي حكايات النساء خارج نظام القوة، حيث لا وجود لمراقبة شهريار، أي لا وجود، بالمصطلح ما بعد الكولونيالي، للتحديقة الذكورية Gaze[24]. وإذا كانت شهرزاد تروي حكايات ألف ليلة وليلة زمن «يقظة» شهريار في حضوره وسلطته، فإن البطلة دنيا تروي حكاياتها زمن «نوم» الزوج مالك في غيابه وعجزه.

إذا كانت الغرفة الخاصة بدنيا تتحدد من المنظور السيميائي فضاءً مدمجًا **Englobé** داخل فضاء البيت بوصفه فضاء دامجًا **Englobant**، فإنها من الناحية التخييلية تتحدد بصفتها فضاء ضد الاحتواء الذي تفترضه السلطة الأبوية. إنها فضاء يجسد الشخصي النسوي في انتهاكه الحدود، تتحرر فيه الذات

---

(21) بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن، **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق**، ترجمة شهرت العالم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 280.

(22) صبح، ص 8.

(23) بابا، ص 137.

(24) يرتبط مفهوم التحديقة بالقوة؛ لأنه يتضمن دلالات التبئير والاختراق والمراقبة والتحكم، انظر:
Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, 3rd ed. (London and New Jersey: The Athlone Press, 2007), p. 131.

من زمنية الرجل وتستعيد فيه كينونتها، وتمارس فعل الهدم من الداخل، حين تشرع في سرد حكايتها ومسرحة بوحها وشفافيتها الداخلية في نشوة انتهاك الحدود والانفلات من الضرورة: «لم تعد تتحمل أي كلمة في صدرها. تقول ما ترغب وما تشتهي. نزعت حجاب الستر عن لسانها، وصارت تقول لأي كان مشاعرها تجاهه، حتى تلك التي كانت دفينة منذ أكثر من خمسين عامًا»[25].

يتأسس، إذًا، زمن الحكاية النسوية في الرواية على تحريرها من زمن سلطة الرجل. ففي مقابل زمن السلطة الذكورية، زمن الأنا الأعلى، تطلق الحكاية الأنثوية زمن اللاوعي والجسد: «لم تعد تحتمل أي كلمة في صدرها. تقول ما ترغب وما تشتهي. نزعت حجاب الستر عن لسانها، وصارت تقول لأي كان مشاعرها تجاهه، حتى التي كانت دفينة منذ أكثر من خمسين سنة»[26].

إنّ الشخصي في رواية **دنيا** لا يتجسد بصفته مكانًا للهروب والعزلة، بل فعلًا لممارسة الهدم من الداخل، حيث ينبثق اللاوعي، ونكون حيال عملية تستعيد المكبوت وتنفيه في الآن ذاته، كما في تصور جوليا كريسطيفا، ويغدو النفي الخطوة التي تكسب «درجة أولية من الاستقلال عن الكبت ومستتبعاته، ومن ثمّ عن الضرورة القاهرة لمبدأ اللذة»[27].

يعمل البوح الأنثوي في النص، إذًا، من منظور تحقيق هدف إستراتيجي، هو انتهاك حالة الصمت الثقافي التي يفرضها النظام الأبوي على تجربة المرأة وذاكرتها وصوتها، «وهذا ما يؤدي إلى إعادة رسم الفضاء المنزلي الذي هو فضاء تلك التقنيات التي تفرض على المرأة الضبط، والرعاية [...] وهكذا يكون الشخصي ـ هو - السياسي، ويكون العالم - في - البيت»[28].

في هذا الفضاء الخاص الذي يتشكل، تخييليًا، في زمنية اللاوعي، وحدهن النساء يحكين. يتحرر الكلام بإطلاق الحرية للرغبة في البوح عما هو مكبوت جراء الثقافة الأبوية. يستعيد الجسد الأنثوي حكاية تهميشه وقمعه، وتتحول الحكاية إلى حكاية «مجسدنة» Somatization، غير مفصولة عن لغة الجسد وعلاماته وذاكرته، لا تتعالى على استيهامات الجسد الجوانية. وتنقش حكاية الجسد بوصفه حافزًا للكتابة، وموضعًا للتدليل، سيرورة رمزية وعاطفية وحسية تبحث عن كمالها المستحيل، في تواصل الذات مع نفسها ومع الآخرين، وفي تبادل الحكايات بين الشخصيات.

في سياق هذه الإستراتيجية المضادة، يتم هدم صورة الذكورة المستبدة، في محاكاة ساخرة، تمثلها في الرواية صورة الذكورة المشلولة. المشهد الساخر لمالك، حيث تقوم دنيا بغسله في الحمام، مثلما تقوم بغسل ابنتها الصغيرة آية: «رائحة آية الشهية تختلف عن رائحة مالك في الحمام. كان لجسده رائحة القيح [...] لا يذهب بها هذا الكم الهائل من الشامبو المعطر الذي كنت أستخدمه في حمامه. أحاول أن أزيلها فأفرك بالليفة الخشنة بكل قوتي جسده المهزول، ثم أسكب

(25) صبح، ص 150.

(26) المرجع نفسه، ص 155ـ156.

(27) جوليا كريسطيفا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1991)، ص 90.

(28) بابا، ص 54.

عليه الماء وأعيد دعكه أكثر [...] فتظل الرائحة تزكم أنفي وتثير حنقي، أود لو أدخل الليفة في جوف مسامه لأنتزع من داخلها تلك الرائحة العتيدة الكريهة، وأنا أرقب الماء العكر بعد الغسيل المتكرر لجسده»[29].

تنشأ السخرية هنا من المفارقة الدرامية بين صورة مالك القائد العسكري القوي الذي يقتل بدم بارد والزوج الآمر الناهي في البيت، وصورة العجز التي انتهى إليها جسد مشلول معاق، صورة هزلية ترشح ببلاغة السخرية السوداء.

يركز السرد على وصف مظاهر البشاعة (الرائحة النتنة) في جسد مالك، بهدف تعميق دلالة هذه الصورة الساخرة، وهو ما يتعزز بمضاعفة الدلالات الرمزية التي يحيل عليها الجسد النتن في الميثولوجيا. فالجسد الميت النتن يرمز في المدونة الميثولوجية إلى الجسد الشرير الملعون، في مقابل الجسد النظيف بوصفه رمزًا للطهارة والخلاص: «الإحساس بأني أعد جسده للموت يتتابني كلما حممته، وكأني أغسل ميتًا حين أقلب جسده على ظهره أو بطنه أو جانبيه [...] أجفف جسمه وأطهر أماكن القيح فيه ثم أرشه بالبودرة، يخيل إلي وأنا أفعل بأني أعطره بالكافور وألبس جثمانه الكفن الأبيض. أطرحه بعدها على السرير بمساعدة حماتي وأخته. يتمدد فوقه كالميت مثل قصبة جافة ومتيبسة»[30].

في مقابل صورة الجسد الذكوري المشلول، تنهض صورة الجسد الأنثوي المفعم بالحياة والحب والرغبات. وفي مقابل الذكورة الصامتة تتشكل صورة البوح الأنثوي المتدفق بقصص الحياة والرغبة والجسد. إنّ البطلة دنيا بوصفها ساردة لحكايتها الخاصة من موقع المرأة التابعة، «ترسم حدًا هو داخل وخارج في آن معًا، هو خارجية الداخل»[31]، وذلك حين تكشف في حكايتها الخاصة (وحكايات النساء) ما تنقشه الثقافة (الحد الخارج) في الجسد (الحد الداخل) من ندوب نفسية وجسدية، أي ما يكشفه الجسد بوصفه موضعًا لاشتباك المعاني والصور الثقافية.

إذا كان الجسد في الفضاء العمومي يمثّل بالنسبة إلى المرأة عبئًا لأنه يكون موضوع مراقبة وضبط، فإنه في الفضاء النسوي الخاص بالشخصيات (مجلس المسامرات الليلية النسائية) يستعيد كينونته المقموعة، ويتحول من علامة شيطانية مجردة من أي قيمة إنسانية إلى مسكن حميم لهشاشة الذات، وإلى علامة دالة على الكينونة، وفضاء انعتاق وحرية: «كأني أطير على الأستراد المفتوح أمامي، إلى ما لا نهاية، بلا عوائق أو حواجز، أغراني بالتفلت من حدود جسدي، ومن حدود الأرض. ذلك الإحساس بالتفلت، مد جسدي بشعور قوي بأنه حر كما أشتهي. حر في موته وحياته»[32].

(29) صبح، ص115.

(30) المرجع نفسه، ص 116ـ118.

(31) المرجع نفسه، ص 59.

(32) المرجع نفسه، ص 77.

يتشكل الجسد الحكائي إذًا، في رواية **دنيا** بوصفه موضعًا للتمثيل، حكاية عن الذات والجسد، «الجسم يحكي ويسمع أيضًا»[33]. إنه ذاكرة مقاومة للنسيان، هي ذاكرة آلام لا تنسى: «لكن لمسات يديه الخائنتين على جسدي زمن أحببته، حفرت في جلدي آثارًا لآلام لا تبرح، وذاكرة جسدي حفظت عنه ما يكفي لشله وكفه عن رغباته تجاه مالك»[34].

هكذا، لا يخضع تمثيل الجسد في الرواية لسياسة رغبة جنسية، بل يتم تشخيصه من منظور سياسة هوية نسوية، يشكل فيها عنصرًا دالًا على الذات، مؤسسًا لحكايتها الدالة، أي لهويتها السردية، لذاكرتها وحاضرها، وما ترغب أن تكونه. إنه ليس «جسمًا ـ موضوعًا فحسب، جسمًا عضويًا [...] وإنما هو أيضًا عبارة عن جسم – ذات»[35]. إنه حكاية خلاص وحرية، تستعيد فيها النساء ملامح كينونتهن المغيبة، كي لا يطويها النسيان: «أنهى الموت حكاية غزالة كما أنهى لغز مقتل أختها وفيقة زوجة عمي يحيى. لم يعد أحد يروي حكايتيهما، فحكايات النساء التي ينهيها الموت تصير، بالمختصر المفيد، كما كان يقول عمي عبد الله، حكايات بيضاء منسية بلا راو ولا أبطال»[36].

هذا الترميز السيميائي للجسد بوصفه علامة هو ما يمنح الجسد تأشيرة العبور من النسق الواقعي بوصفه جسدًا ماديًا **Material**، إلى النسق الرمزي بوصفه جسدًا دالًا **Signifying**، أي علامة ترشح بالدلالات والصور. يتأسس هذا الإجراء الاستطيقي، «القائم على «سميأة» الجسد **Semioticisation** على عملية «جسدنة» **Somatization** للحكاية، تقوم على تنصيص الجسد بوصفه موضعًا ومنبعًا للمعاني [...] بحيث يصير الجسد أداة جوهرية في توليد الدلالات السردية»[37].

إنّ هذا الإجراء السيميائي هو ما يسوغ لنا تأكيد أنّ الجسد في الرواية تكتبه الحكاية، أي التخييل السردي، وليس الأيديولوجيا. تنقشه مواجع الذوات ورغباتها، فيما ترويه من محكيات الحياة. إنه جسد راو ومروي، بمعنى أنه يتشكل في منطق السرد، بوصفه علامة سردية، وليس بوصفه جسدًا واقعيًا.

في هذا الاشتباك الثقافي بين حكاية الجسد ونص الثقافة، تحكي الرواية جسد الأنوثة وجسد الذكورة، وتكشف آليات القمع الثقافية والرمزية في النسق الأبوي، بلغة حوارية يتصادى فيها التخييل والتاريخ والسياسة، ويتجاور النسق الكتابي والنسق الشفاهي (اللهجة المحكية اللبنانية)، ويتماس الثقافي والشعبي (الأغنية الشعبية والخرافة). تتعدد الأجساد، أي صور الجسد، بتعدد الحكايات واللغات التي ترويه (الجسد الإيروتيكي، الجسد الملون، الجسد الحجاب، الجسد المقموع، الجسد المشلول، الجسد الخصب، الجسد البرجوازي، الجسد الشعبي...).

---

(33) المرجع نفسه، ص 121.

(34) المرجع نفسه.

(35) جورج لايكوف ومارك جونسون، **الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي**، ترجمة وتقديم عبد المجيد جحفة (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2016)، ص 9.

(36) صبح، ص 252.

(37) Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1993), p. xii.

إذا كان المتخيل يعيد خلق تكوينات الجسد في الرواية من خلال تمثيله السردي، فإن الجسد يشكل أدبية الحكاية وشعريتها الثقافية، بشحناته ورغباته وعلاماته النسوية، ويسم الرواية بطابع الغرابة. تتولد الغرابة في حكاية الجسد بوصفها انكشافًا لما هو خفي ومقموع في شروط الألفة، وفي فضاء متخيل خاص هو فضاء المنامات الذي ينبثق على سطح الحكاية، حين تعيد الشخصيات حكي ما رأته في مناماتها من أحلام ورؤى واستيهامات. انبثاق حكائي يأخذ شكل صيرورة انفلات عن «المألوف» و»السوي»، المتفق عليه اجتماعيًّا وثقافيًّا. وبهذا المنطق النفسي (منطق اللاوعي) تشكل المنامات، بوصفها مرجعية للحكي، مستوى عميقًا للدلالة. إنها تمثّل لاوعي الحكاية الغريب والمختلف.

السرد: الازدواج المتشعب والهوية النسوية الجماعية

إذا كان تمثيل الهوية، على مستوى بناء الذات الأنثوية، كما وضحنا أعلاه، يتميز بنسق التجاذب، ويظل محكومًا بتجاذبات القوة والمقاومة في صيرورة دينامية، مشروطة بالحيّز الذي يشغله كل طرف (الرجل/ المرأة) في مواقع الثقافة، فإن تمثيل الحكاية الذي يتولى تصوير هذه التجربة يأخذ في رواية **دنيا** شكلًا استطيقيًا مميزًا، يضاعف حالة التجاذب المنتج بين التخييل السردي والجنوسة.

على خلاف النسق التقليدي الذي تسرد فيه الحكاية وفق مسار خطي، يهيمن عليه صوت السارد العليم بكل شيء، وينشر سلطته السردية والمعرفية على عالم الحكاية من وراء الستار، يقوم التمثيل السردي في رواية **دنيا** على نسق «الازدواج المتشعب»؛ إذ يتناوب على سرد الحكاية ساردان، البطلة دنيا وصديقتها فريال. والملاحظ أنّ السرد لا يقف عند هذا المستوى الأول من الانشطار الحكائي، بل يجعل هذا الازدواج السردي موضع انشطار ثان أكثر تشعبًا، حين تقوم كل ساردة من الساردتين الأوّليتين (دنيا وفريال) بتضمين حكايات جديدة، تروى بلسان شخصياتها، تنبثق عن الحكاية الأصلية، وتخلق، في الآن نفسه، مسارات سردية ودلالية جديدة، ما يفسح المجال لتوليد أصوات ومنظورات جديدة في التمثيل والرؤية.

إذا ما حاولنا إعادة تنظيم تشعبات هذه البنية السردية المفتوحة، يمكن توزيعها على أربعة مسارات سردية: مسار قصة دنيا وزوجها مالك، ومسار قصة فريال وحبيبها خالد، ومسار السرد المضمن الذي يحفل بعشرات القصص عن نساء مهمشات، ومسار الكتابة الذي يعرض لقضايا إبستيمولوجية تتعلق بطبيعة الحكاية وطريقة كتابتها في الرواية.

يغطي مسار الكتابة مجموع الخطاب الذي يتحدث عن سؤال الكتابة والحكاية، ويشمل علاقة البطلة وفريال بالكاتبة التي تتمظهر في صورة نزاع على من يحكي: «ترى من التي كتبت أسراري على هذه الأوراق...؟ سألت نفسي هذا السؤال وقد حيرتني الكاتبة. أنا التي تروي وصديقتي وجارتي فريال تأخذ عني الكلام أحيانًا. والكاتبة كتبت كل ما كنا نحكيه أنا وفريال»[38].

(38) صبح، ص 6.

يؤسس محكي الكتابة خطابًا متميزًا عن المسارات الثلاثة، هو الخطاب الميتا تخييلي **Metafiction**. ومعنى ذلك، أنّ الرواية لا تهتم فقط بسرد أحداث الحكاية، بل تنشغل أيضًا في مستوى واصف بطرح مسألة إبستيمولوجية تتعلق بسؤال: من يحكي الحكاية؟ وحدود العلاقة بين الحقيقة والوهم فيما تحكيه الشخصيات، وتنازع علاقة الشخصيات بالمؤلفة، من منظور يعمق الفصل بين المؤلفة ذاتًا واقعية والشخصيات بوصفها ذوات متخيلة، ويخلخل مركز السرد؛ لأنه يجعله موضوع نزاع بين المؤلفة وشخصياتها، تقول البطلة دنيا: «سأعيد قراءة الأوراق لأكتشف أنّ الحكاية حكايتي، وحكاية فريال وصديقاتي وجاراتي وأهلي، قبل أن أقرر قتل الكاتبة في نهاية الفصل الأخير»[39].

تتعدد وظائف الخطاب الميتا تخييلي من نص إلى آخر، وتختلف من نمط روائي إلى آخر، وفي رواية **دنيا** ينهض بوظيفة تعزيز الخاصية التخييلية للحكاية؛ لأنه يجعل التمثيل السردي للحكاية موضوع تجاذب دينامي بين الحقيقة والوهم، بين الواقع والحلم. فالشخصيات المتخيلة في النص هي مرجع الأحداث والحكايات، وليس الواقع، والكاتبة ليست سوى ناقلة لهذه الحكايات من النسق الشفاهي إلى النسق الكتابي، أي إنّ دورها يقتصر على وظيفة التدوين. هذا التنازع على أصل الحكاية هو ما يخلخل مركز السرد في علاقة النزاع بين الكاتبة ومخلوقاتها الروائية المتمردة على سلطتها. والنتيجة أنّ مسألة الـ «حقيقة» والـ «صحة» بالنسبة إلى هذه الحكاية تظل موضع شك وارتياب. هذا ما يؤكده منطق السرد في الرواية التي تنتهي بتأكيد التباس رؤية الساردة وتشوش منظورها: «التبس علي إحساسي في تلك اللحظة، وسألت هل صحيح أنّ كل شيء وهم أنا ومالك والغرفة وحتى الحكاية؟ أم أنّ الحقيقة هي ما نرغب فيه ونحلم ونتذكر؟»[40].

تسعى الكاتبة، من خلال هذا النسق السردي الذي يعتمد منطق الارتياب، إلى إرساء مسافة استطيقية بينها بصفتها ذاتًا مرجعية وبين حكايات شخصياتها المتخيلة؛ بما يرسخ استقلالية هذه الشخصيات ويضمن لها حرية الكلام والتعبير عن تجربتها الأصيلة، خارج «سلطة المؤلف». ويتم تفعيل هذا الشكل الاستطيقي على مستوى البنية السردية، باعتماد ضمير المتكلم في السرد، بحيث تروي الشخصية حكايتها بصوتها، من دون مراقب نصي مهيمن على كل شيء في عالم الحكاية، كما هو الشأن في السرد بضمير الغائب. وهذا ما يجعل الشخصيات في رواية **دنيا** تتحرر من هيمنة السارد السلطوي **Authorial Narrator**، العليم بكل شيء الذي يراقب الشخصيات في أسرارها الأشد حميمية وخصوصية، ويهيمن على عوالمها الداخلية والخارجية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

يقوم هذا النسق السردي المتشعب بوظائف حيوية على صعيد البنية السردية والفكرية للرواية، ويسمها بجمالية الشعريات الثقافية على مستويات سردية ودلالية وثقافية متعددة:

- **سرديًا:** تحرير البنية السردية من خطية السرد ونسقها المغلق، بتوليد مسارات حكائية منبثقة عن المسار الحكائي الأصلي. وهذا ما يتسبب في تفعيل انتقالات سردية في الذاكرة والزمان والمكان؛

(39) المرجع نفسه، ص 11.

(40) المرجع نفسه، ص 400.

ما يتيح حرية واسعة للكاتبة في اللعب بالأحداث، سواء بالتقديم أو التأخير أو الاستباق، وإعادة صياغتها وفق مقتضيات بناء الخطاب الاستطيقية والمعرفية.

- **دلاليًّا:** تحرير المنظور السردي من أحادية الصوت وسطوة الرؤية الشمولية، والحد من سلطة الكاتبة في فرض صوتها ورؤيتها للأحداث والمصائر، بحيث أنّ هذا التعدد في الحكايات والرواة يدفع القارئ إلى إعادة تشكيل القصة واستكشاف دلالتها في ضوء المسارات المتعددة للحكاية وما تفرضه من تقابلات دلالية وتباينات في الرؤى ووجهات النظر. إنّ تعدد الساردين يؤدي بالضرورة إلى تعدد طرائق سرد الحكاية وتغير مضمونها من نسخة إلى أخرى: «الحكاية نفسها، إلا أنها تتغير كلما تغير حبر اللسان وتغير الراوي»(41).

- **ثقافيًّا:** إعادة كتابة قصص النساء المهمشات بأصواتهن ولغاتهن ولهجاتهن، وسرد هويتهن بوصفهن ذوات متكلمة. إنّ الهوية تتحقق باستعادة الصوت والكلمة وامتلاك خطاب الذات. وهذا ما يؤدي إلى كتابة تواريخ جديدة، وتعديل الصور النمطية المكرسة عن الذات، بكشف تحيزها الأيديولوجي، وصياغة تمثيلات وصور جديدة للهوية، تسهم لا محالة في تغيير الوعي الثقافي والاجتماعي السائد، أو على الأقل في دفعه إلى التساؤل وإعادة النظر في الأحكام المسبقة.

وتبرز، هنا، خاصية مميزة للرواية عند علوية صبح، وهي أنّ البوح الأنثوي في مدونتها الروائية ليس بوحًا ذاتيًا انطوائيًا متمركزًا حول الذات الشخصية، بل يتدفق في تقاطع أصوات الآخرين، وفي تداخل حكائي مع حكايات النساء المهمشات: «تهت عن نفسي وصرت أفتش عن حكايتي في الحكايات. فأنا كالنساء أرى أحلامًا ملونة كثيرة»(42).

هو بوح جماعي، ليس شخصيًا، بل عبر شخصي **Trans-personnel**، يمتزج فيه الذاتي بالعام والشخصي بالسياسي.

فيما يتعلق بهذه البنية السردية المتشعبة يجب أن أؤكد، أخيرًا، مسألة منهجية مهمة، وهي أنّ أي قراءة ملائمة لرواية **دنيا** لا بد أن تأخذ في الحسبان هذا البناء السردي المعقد، وتحلل النص من منظور دينامي يبحث في علاقات التفاعل السردي والدلالي بين المسارات المتشعبة للسرد، لاستكشاف منطق دلالات للنص، ولا يقف عند مستوى علاقة التجاور؛ لأن كل مسار سردي لا ينمو مستقلًا عن المسار الآخر، كما أنّ العلاقات بين هذه المسارات لا تختزل في مستوى تأكيد الدلالة الكلية، بل تأخذ أحيانًا علاقة التوتر والمفارقة والتناقض، وهو ما يؤدي إلى تنسيب الدلالة الكلية للنص.

لذلك، نلح على أنّ تفسير العلاقة بين المسار الرئيس والحكايات المنبثقة عنه لا ينبغي أن يقتصر على منطق علاقة الكل بالأجزاء، والذي بموجبه تكون الأجزاء مجرد صورة مصغرة للكل، أو نسخة تكرارية؛ وذلك لسببين: أولهما أنّ علاقة الكل والأجزاء لا تمثّل سوى إمكانية واحدة من بين إمكانيات

(41) المرجع نفسه، ص 218.

(42) المرجع نفسه، ص 8.

متعددة في منطق العلاقات السردية والتخييلية. وثانيهما أنّ بعض الحكايات الصغرى تخرق منطق الصورة الكلية التي تهيمن على دلالة الرواية، صورة الفشل السوداوية المهيمنة على علاقة المرأة بالرجل وعلى فضاء النص.

في مقابل الصورة المتشائمة لنمط الوجود بين المرأة والرجل، حيث تنتهي معظم العلاقات إلى الفشل وتعكس صورة الرجل المتسلط، تنبثق نماذج قصصية على هامش السرد، تخرق هذا النسق المهيمن. مثال ذلك، حكاية عبد الله بزوجته نجمة التي تجسد قصة «حب كبير»، تحدى تقاليد العائلة وأعراف القبيلة. تمرد الشاب على معيار اللون الذي يمثّل أحد المعايير الاجتماعية المتحكمة في مؤسسة الزواج، بحيث لم يتقبل أهل القرية كيف يقع شاب جميل ووسيم في حب شابة سوداء، أقل منه جمالًا، وأدنى مكانة اجتماعية: «لم يفهم أحد في القرية سر عشق عمي لها وجنونه بها، فهو الشاب الأكثر وسامة بين رجال القرية [...] يوم وقع عمي عبد الله في غرام نجمة دبت الغيرة في قلوب بنات الضيعة، فلقبها الغالب على شهرتها في القرية كان «السودة المسحمتي» لشدة اسمرارها وقصر قامتها ونحولها».[43]

في السياق نفسه، تجسد حكاية أم فؤاد عمة البطلة دنيا اختراقًا للنظام الأبوي؛ لأنها تمردت على قانون الثأر الذي يحكم نظام العلاقات الأسرية في القرية، ويمنع أي إمكانية للزواج بينها: «عمتي أم فؤاد، كانت قد غردت خارج السرب وعشقت في صباها مرهج من آل الداير رغم الثأر الذي بين عائلتنا وعائلته، هشلت معه إلى قرية حدودية نائية وتزوجت منه في أواخر خمسينيات القرن الماضي رغم أنف أهلها وأهله بعد قصة حب دامت أكثر من ست سنوات، فتبرأت منها عائلتنا وتبرأ منه أهله»[44].

يؤكد هذا الانزياح خارج النسق أنّ الثقافة الأبوية المتسلطة مهما كانت هيمنتها طاغية، فإن مناطق في التجربة الإنسانية تظل غير خاضعة لهيمنتها. وهنا يمكن أن نشير إلى التمييز الذي تقيمه الدراسات الثقافية بين ثلاث بنى للدلالات والتجارب؛ بنى مترسبة، وبنى منبثقة، وبنى مهيمنة وسائدة.

في إطار هذه النمذجة الثقافية، يمكن تصنيف الكتابة النسوية، من حيث طبيعة بنيتها النصية الدلالية العميقة، ضمن البنى المنبثقة التي تتشكل في فضاءات نصية وثقافية هامشية، تؤشر على مشروع جديد ورؤى جديدة، تسعى إلى تغيير أشكال التدليل وتوسيع مساحات الحرية والتعبير، لكنها في سعيها التنويري تصطدم بالبنى الثقافية الذكورية المهيمنة؛ ولذلك تأخذ دلالاتها عبر النصية في هذه الوضعية التراتبية المحكومة بعلاقات القوة، شكل بنى منبثقة من الهامش تسعى إلى كسب موقع داخل مواقع الثقافة؛ وبسبب ذلك يستمد هذا الموقع ديناميته السردية والثقافية من منطق التجاذب المنتج بين القوة المهيمنة (النظام الأبوي) والمقاومة المنبثقة (خطاب المرأة). ويؤكد هذا الموقع الذي ينطلق منه السرد أنّ الرواية النسوية، بوصفها نسقًا دالًا، لا يمكن فهمه بعزله عن القوى الاجتماعية والثقافية المهيمنة.

(43) المرجع نفسه، ص 254.

(44) المرجع نفسه، ص 261.

تكمن، إذًا، أهمية الرواية بوصفها شكلًا ثقافيًا، في الحقل الثقافي الأيديولوجي، وما يخترقه من صراع وتنافس في الخطابات، في توظيفها للتخييل السردي بوصفه خطابًا - نقيضًا[45]. وإذا كان النسق الثقافي الأبوي يعمل على إسكات الصوت النسوي وقمع الذات النسوية في صورة «المرأة التابعة»، فإن رهان الرواية يقوم على خلخلة هذا النسق، وإزاحة ما ينشره من صور وتمثيلات سيئة، بتعرية مفارقاته الإبستيمولوجية المتناقضة. وهو ما يتحقق حين تسترد المرأة سلطة السرد والتمثيل، فتقوم بإنتاج خطاب مضاد. وفي سياق تمثيلها لتجربتها التي أسيء تمثيلها، تؤسلب اللسان الناطق باسم النظام الأبوي الذي يتشقق إلى لسانين متناقضين في مفاعيل الباروديا، كل لسان ينقض الآخر.

وتوضح رواية **دنيا** أنّ المرأة العربية، إذا كانت عبر التاريخ ظلت محرومة من وسائل القوة، فإنها قد عوضت هذا الحرمان من اقتصاد القوة (القوة المادية) بامتلاك اقتصاد الخطاب، حين تكلمت وروت حكاياتها عن الجسد والتهميش[46].

إنّ استعادة التمثيل «تعدّ علامة على الهوية والصوت، ومن ثمّ امتلاك القوة»[47]. والأهم من ذلك أنّ استعادة «الصوت» مكنتها من كسب حيّز داخل مواقع الثقافة، أتاح لها الدخول في عملية تفاوض شاقة مع خطاب القوة في الفضاء العام، كان من نتائجه الثقافية الجذرية في الثقافة العربية انتزاع هوامش للحرية والتعبير والنضال الثقافي والاجتماعي.

في هذا السياق الثقافي، تكشف رواية **دنيا**، بوصفها نموذجًا تخييليًا للسرديات البديلة، أنّ النساء في سياق تطور الثقافة العربية وتشكلها قد تكلمن وحكين قصصهن ومثلن تجاربهن[48]، واخترقن متاريس الإسكات الثقافي الذي فرضته الثقافة الأبوية. وهذا يوضح لنا الأهمية الثقافية والاجتماعية الجذرية لفعل استعادة «الصوت» و«التمثيل» في بناء الهوية، وحيازة مواقع للكلام والتعبير والحرية، في الحقل الثقافي الأيديولوجي الذي يتحكم في إنتاج الخطابات وتداولها.

(45) الخطاب النقيض، مصطلح ما بعد كولونيالي، يوظف للدلالة على تلك العملية الخطابية التي يقوم بها نص «بتعرية وتفكيك القناعات الأساسية التي يتبناها نص معتمد Canonical معيّن وذلك من خلال إيجاد نص ـ نقيض يحتفظ بالعديد من الدوال المميزة للنص الأصلي مع تغيير بنى القوة التي يقوم عليها هذا النص، وهذا ما يتم على نحو مجازي»، انظر: بوعزة، **سرديات ثقافية**، ص 52.

(46) إمكانية تحدث Speaking التابع من عدمها هي مسألة خلافية بين النقاد ما بعد الكولونياليين. يرى هومي بابا أنّ «الأناس التابعين يمكنهم التحدث، ويمكن أيضًا استعادة الصوت الوطني» (**الرد بالكتابة**، ص 292)، بينما تذهب جياتري سبيفاك إلى خلاف ذلك؛ إذ ترى أنّ الوضع في الفترة الكولونيالية لم يوفر للذات التابعة إمكانية التحدث، انظر:

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffini (eds.), *The Post-colonial Studies Readers*, 3rd ed. (London and New York: Routledge, 1999), p. 24.

(47) هيلين جلبرت وجوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية**، ترجمة سامح فكري (القاهرة: مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، 2000)، ص 6.

(48) في مسألة «صوت» المرأة والتعبير، تلتقي الكاتبة علوية صبح مع المفكرة السوسيولوجية فاطمة المرنيسي التي أبرزت من خلال استنطاقها لسجلات التاريخ الإسلامي صور فاعلية المرأة ومقاومتها للنظام الأبوي، ما يعني أنّ المرأة تكلمت وعبرت عن مواقف في تاريخ الإسلام، أي كان لها «صوت» في ظل سيادة الهيمنة الذكورية، غير أنّ التاريخ الرسمي عمل على شطب هذه الصور والمواقف، انظر: فاطمة المرنيسي، **سلطانات منسيات**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).

وما يلفت النظر في رواية **دنيا** ويمثّل ميزة فارقة لخطابها أنها تشخص الصوت النسوي، على أساس اشتغال التخييل السردي في صيرورة للتدليل منفتحة، محكومة بمنطق التجاذبات الدينامية، تحول دون تخندق الذات في نسق مغلق يشي بتمركزها البيولوجي؛ لأن تمثيل الذات النسوية يتم من خلال التركيز على سيرورات النصية والازدواج وسيميائية الجسد، وليس على السياسات النسوية الأيديولوجية. وهذا ما يسمح لنا بالقول إنها تعطي الأولوية في خطابها النسوي لفعل التدليل التفكيكي Signifiance، وليس للسياسي الأيديولوجي. وبهذا التشكيل النصي الانتهاكي يتحقق التجاذب بين الشخصي والسياسي في رواية **دنيا** وفق ما نقترح تسميته بسياسات الشخصي الذي يعمل من خلال فعل التدليل؛ أي هذا "العمل المتعلق بالتمييز والتنضيد والمواجهة الذي يمارس داخل اللسان، ويطرح على خط الذات المتكلمة سلسلة دالة تواصلية ومبنية نحويًا"[49]، ويقوم بانتهاك الخطابات الاجتماعية والتمثيلات الثقافية السائدة، عبر تغيير قواعد التمثيل وزحزحة مواقعه، بما يؤدي بالضرورة إلى خلخلة امتيازات سلطة الخطاب.

المراجع References

العربية

أشكروفت، بيل، وغاريث غريفيث وهيلين تيفن. **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق**. ترجمة شهرت العالم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

بابا، هومي ك. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

بوعزة، محمد. **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف**. بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2014.

______. **هيرمينوطيقا المحكي: النسق والكاوس في الرواية العربية**. بيروت: دار الانتشار، 2007.

جلبرت، هيلين، وجوان تومكينز. **الدراما ما بعد الكولونيالية**. ترجمة سامح فكري. القاهرة: مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، .2000

جيران، عبد الرحيم. **علبة السرد: النظرية السردية من التقليد إلى التأسيس**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.

ديورنغ، سايمون. **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**. ترجمة ممدوح يوسف عمران. سلسلة عالم المعرفة 425. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015.

كريسطيفا، جوليا. **علم النص**. ترجمة فريد الزاهي. مراجعة عبد الجليل ناظم. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1991.

(49) كريسطيفا، ص 8.

لايكوف، جورج ومارك جونسون. **الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي**. ترجمة وتقديم عبد المجيد جحفة. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2016.

المرنيسي، فاطمة. **سلطانات منسيات**. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

الأجنبية

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (eds.). *The Post-colonial Studies Readers*. 3rd ed. London and New York: Routledge, 1999.

Brooks, Peter. *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1993.

Cavallaro, Dani. *Critical and Cultural Theory*. 3rd ed. London and New Jersey: The Athlone Press, 2007.

Hall, Stuart (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, California, and New Delhi: SAGE Publication/ The Open University, 2003.

Ryan, Michael. *Cultural Studies: A Practical Introduction*. Chichester: Wiley – Blackwell Publishing, 2010.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة

الجزء الثاني

يحوي هذا الكتاب الجزء الثاني من دراسات وبحوث منتخبة قدّمت في المؤتمر السنوي الثاني "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة - قطر في 28 و 29 أيلول/سبتمبر 2013 ، بعنوان "مسائل المواطنة والدولة والأمة". وانتظمت الدراسات الثماني عشرة في هذا الجزء تحت عنوان "الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة". ويأتي هذا المؤتمر استكمالًا للمؤتمر الأول الذي عقد في الدوحة بتاريخ 6-8 تشرين الأول/أكتوبر 2012 تحت عنوان "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات"، وصدرت دراساته في كتاب عن المركز.

أبو بكر عبد الرازق محمد* Abu Bakr Abdel-Raziq Mohammed**

الطابع ما بعد الحداثي للرواية ما بعد الكولونيالية

قراءة في رواية موسم الهجرة إلى الشمال

The Post-Modern Nature of the Post-Colonial Novel: A Reading of *Season of Migration to the North*

«في العالم الحديث الذي هجرته الفلسفة، والمقسم إلى مئات التخصصات العلمية، تظل الرواية مرصدًا أخيرًا لنا يُمكِّننا من احتضان الحياة الإنسانية بوصفها كلًّا».

أرنستو ساباتو - رواية **الملاك المُهلِك**

ملخص: تتناول هذه الدراسة إشكالية التمثيل والهيمنة التي يجسدها فكر الحداثة، من خلال مقاربة تتوخى البحث عن الطابع ما بعد الحداثي الذي يسم الرواية ما بعد الكولونيالية، بوصفها طريقة لمقاومة هذا التمثيل المجحف، وخطابًا مغايرًا وبديلًا من الحداثة الأوروبية وتقاليدها الكولونيالية، إذ تشتغل هذه الدراسة على نص رواية **موسم الهجرة إلى الشمال**، ومقابلتها بفلسفة تيار ما بعد الحداثة ومقولاته، لتخلص إلى تحديد سمتين مركزيتين تعيدان تعريف ما يمكن تسميته بـ «الرواية ما بعد الكولونيالية».

الكلمات المفتاحية: الرواية ما بعد الكولونيالية، الحداثة، ما بعد الحداثة، صناعة الآخر.

Abstract: This paper investigates representation and hegemony as embodied within the idea of modernity through showing how the post-modern nature of the post-colonial novel is used to resist this unfair representation, and as an alternative discourse to European modernity and its colonialist traditions. The study explores this through a close reading of the novel *Season of Migration to the North* and compares its text and discourse(s) it to the philosophy and propositions of the post-modern trend. The paper concludes by demarcating two central features that redefine the post-colonial novel.

Keywords: Post-Colonial Novel, Modernism, Post-Modernism, the Other.

* باحث سوداني وطالب ماجستير بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

** Sudanese Researcher and journalist and MA student at the Doha Institute for Graduate Studies.

مقدمة

تمثلت حالة ظهور أدب ما بعد الكولونيالية Post-colonialism ودراساتها، بوصفها موضوعات وأساليب وتقنيات ومعالجات أدبية ومعرفية مغايرة، لحظةً فارقة وجوهرية؛ ليس فقط من خلال طرحها الرافض موضوعيًا لنموذج الإنتاج الأدبي والمعرفي ضمن الشرط الحضاري للحداثة الكولونيالية، بل في اتكائها كليًا على براديغم جديد ومتفرد، مناف تمامًا لماهية الحداثة، ومعارضًا لها منذ بداياته حال كونه أدبًا «ما بعد حداثيًا» في جوهره. ولئن كان الطابع ما بعد الحداثي في مجمل أدب ما بعد الكولونيالية، من المسائل التي يُجادل حولها، كونها غير واضحة بذاتها، ما لم يعقبها جهدٌ نظري يسعى لإبرازها وتوضيحها، وبخاصةٍ أن عدم وضوح الطابع ما بعد الحداثي يصدق على معظم صنوف أدب ما بعد الكولونيالية؛ فإنه لا يبدو كذلك في الرواية ما بعد الكولونيالية، لعدة أسباب تعود في الأساس إلى الخصوصية التي يكتسيها هذا النوع، في موضوعه وأساليبه في المعالجة الروائية، بما ينسحب على العملية السردية وتقنياتها، وعلى مجمل المعمار الروائي فيها، منتجًا خطابًا روائيًا متميزًا، منح الرواية ما بعد الكولونيالية طابعها ما بعد الحداثي الواضح، وهو ما حاولت الإستراتيجيات المبكرة للحداثة (المركزية الأوروبية وصناعة الآخر) في طورها الكولونيالي، وتطورها الإمبريالي اللاحق، إلغاءه وطمس معالمه؛ طورًا بإنكار اختلافه وغمره في سياقات واسعة من الوصف ضمن أنواع من الأدب مختلفة، وتارةً بمنحه اعترافًا غير كامل، سرعان ما يتوارى أو يُغلف، خلف الأساليب البلاغية المخاتلة للخطاب النقدي الحداثي/ الكولونيالي المسيطر.

عطفًا على ما سبق، يعالج هذا المقال موضوعه من خلال عرض حجته المركزية، القائلة بأن الرواية ما بعد الكولونيالية هي رواية ما بعد حداثية بامتياز، استنادًا إلى تحديد جوهري وبسيط، ينظر إلى ما بعد الحداثة بوصفها خطابًا نقديًا متميزًا، مغايرًا ومضادًا للحداثة، وهو ما سنبرهن عليه بتحليل رواية **موسم الهجرة إلى الشمال**[1] نصًا ومنطوقًا وتقنيات، ومقابلتها بنصوص ومقولات تشتغل على مفاهيم ما بعد حداثية؛ إذ سيحتل هذا الجزء إجرائيًا القسم الثاني من المقال، أما القسم الأول فمخصص لتجلية شبكة المفاهيم التي يقارب من خلالها المقال موضوعه.

البناء النظري والمفاهيمي: حالة ما بعد الحدثة؛ محاولة للفهم

«فلتكن لديك الشجاعة والجرأة لاستخدام عقلك». حينما أورد كانط هذه العبارة في مقاله الشهير «ما هو التنوير؟»[2] في العام 1784، لم يكن ليعرف، أنه سيتم النظر إلى هذا المقال وباستمرار،

(1) صدرت أول طبعة لرواية الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال** عام 1966 عن دار العودة ببيروت، وهو لم يكن أول روائي يكتب بالعربية متناولًا سؤال العلاقة بين الشرق والغرب، فقد سبقه الروائي المصري توفيق الحكيم (1898–1987) برواية **عصفور من الشرق** المنشورة عام 1938، والروائي والكاتب المصري يحيى حقي (1905–1992) في روايته **قنديل أم هاشم** المنشورة عام 1944، وكتب عن هذه العلاقة أيضًا الروائي اللبناني سهيل إدريس (1925–2008) في روايته **الحي اللاتيني** المنشورة عام 1953. إلا أن أهم ما يميز رواية صالح عن سابقاتها، هو ما يسميه الناقد والكاتب المصري رجاء النقاش بـ «الموقف الحضاري للكاتب الفنان». انظر: أحمد سعيد محمدية (إعداد وتقديم)، **الطيب صالح عبقري الرواية العربية** (بيروت: دار العودة، 1976)، ص 80–88.

(2) إيمانويل كانط، **جواب عن سؤال ما هي الأنوار؟**، ترجمة حسين حرب، موقع حكمة، شوهد في 2017/2/28، في: goo.gl/evkbdh

على مدى القرون القادمة بوصفه بيانًا تأسيسيًا لعصر الأنوار، لا في ألمانيا فحسب، بل في كامل أوروبا وبقية العالم. كان كانط يسطر رده على سؤال تقدم به رجل دين مسيحي، تولت إحدى الصحف طرحه، فجاءت الإجابة بهذا المقال، الذي سيُشرع أبواب التاريخ أمام عصر كامل، غيرت فلسفته وأفكاره وجه العالم وإلى الأبد، وسيُمهّد لحداثة أطلقت مارد العقل من قمقمه، فلا سلطة تعلو فوق سلطته المطلقة، عصر سينطلق منتشيًا ترفرف فوقه كلمات وشعارات كبيرة، من قبيل «العقلانية»، و«الحرية»، و«المعرفة»، و«التقدم»، من دون أن تعوق مسيرته أي عقبة، وقد تجاوز كل السلطات، سلطة الخرافة واللامعقول وأوهام العجز البشري، بل وسلطة الطبيعة نفسها، كما تخلص أيضًا من أكبر العقبات؛ فأصبح بمقدوره أن يفكر بشجاعة وجرأة. يستشهد ديفيد هارفي بكلمات هابرماس في وصف حالة الانبهار بالحداثة التي فجرتها أفكار التنوير: «[كانوا] مأخوذين بتوقع مفرط مؤداه أن الفنون والعلوم ستجلب ليس فقط السيطرة على قوى الطبيعة، وإنما كذلك فهم العالم والذات، والتقدم الأخلاقي والعدالة في المؤسسات، بل والسعادة لبني البشر»[3].

تُشخِّص كلمات هابرماس حقبة الحداثة Modernity المتفائلة بتحطيم قيود العقل وقهر سلطة اللامعقول، إذ غدا الإيمان بقدرة العقل البشري حقيقةً لا مِراء فيها، وأداة لمعيارَيِ الصِّحة والخطأ، إيمانًا لا تحده حدود، ويصبح معه العقل والمعرفة العلمية - بحسب المعايير الموضوعية آنذاك - هما لاهوت الحداثة المتعطشة للحرية والتقدم. وحده القرن العشرين، كان قمينًا بإثبات العكس. يشير هارفي إلى أن تجربة الحربين العالميتين ومعسكرات الموت وفِرَقه، وخطر الفناء النووي في كارثتي هيروشيما ونغازاكي؛ كلها كانت كفيلة بتمزيق ذلك التفاؤل المشبوب بالحداثة، ليصاغ السؤال الأشدّ وضوحًا وصرامة: هل كان المنطق الذي يقبع خلف عقلانية التنوير هو منطق هيمنة واضطهاد؟[4] ومن ثم تبدأ سلسلة التشكيكات التي لن تسلم منها جميع قيم التنوير والحداثة[5]، رياح جديدة تمامًا، حملت أفكارًا مختلفةً جذريًا، هبت على أوروبا، مهد الحداثة وراعي قيمها السامية.

وقد كانت هذه الأفكار قد وجدت لها - قبل كارثة الحربين - صدى مبكرًا في الأعمال الفلسفية لنيتشه، حينما كتب على نحو نبوئي باسم القرون التي ستشهد الكارثة: «ما أرويه لكم هنا هو تاريخ القرنين القادمين، أصف ما سيأتي، ما لن يأتي مخالفًا لما أقول، إنه تنامي العدمية [...] ما الذي يجعل الآن العدمية حتمية؛ لأن قيمنا ذاتها التي سادت حتى الآن تستخلص آخر استنتاجاتها من خلال العدمية، لأن العدمية هي آخر مآل منطقي لقيمنا الكبرى، ولمثلنا الأعلى، لأنه علينا أولًا أن نجتاز

(3) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 31.

(4) المرجع نفسه، ص 31.

(5) هناك مساهمات عدّة سعت لتقديم مقاربات نقدية للحداثة من منظور جديد ومغاير، كونها تنطلق في هذه المهمة من مواقع التخوم لتناقش سؤال الإنتاج المعرفي في سياق الحداثة، حول ذلك انظر: إسماعيل ناشف، **العتبة في فتح الإبستيم**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2014)، ص 93، 94، 95.

العدمية لكي ندرك القيمة الحقيقية لهاته الـ(قيم) التي سادت فيما مضى. مهما تكن هاته الحركة فإننا سنحتاج يومًا ما إلى قيم جديدة»[6].

ولكنها أيضًا - أعني هذه الأفكار الناقدة والرافضة لقيم الحداثة - ستجد صداها أكثر في أعمال فلاسفة ومفكرين لاحقين؛ كهوركهايمر وأدورنو وألتوسير ودريدا وفوكو وليوتار، وآخرين غيرهم؛ إذ بينما كان انشغال جميع هؤلاء من داخل تخصصاتهم، فعالجوا الفلسفة وعلم الاجتماع والنقد الثقافي من منظور ما بعد حداثي، فإن ليوتار اتخذ من ما بعد الحداثة موضوعًا للاشتغال المعرفي ومشروعًا لحياته يجب التعريف به في آن[7]، إلى الدرجة التي حملتْه على كتابة كتاب بعنوان **شرح ما بعد الحداثة للأطفال**[8]، نشر في العام 1986، ولم يكن ذلك مستغربًا من فيلسوف ينظر إلى ما بعد الحداثة **Postmodernity** على أنها «تهذب حساسيتنا تجاه الفوارق والاختلافات وتقوي قدرتنا على التسامح»[9].

وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة - بوصفها موضوعًا للدراسة والتفكير - قد حظيت بهذا الزخم الكبير الذي لم يحظَ به موضوع آخر في القرن العشرين، فإنها ظلت وباستمرار على تضاد مع أي محاولة للحصر أو القولبة المفاهيمية، تلك التي تسعى لوضع كل شيء في قالب مفاهيمي ضيق، وإيجاد تعريف محدد له. كتبت برندا مارشال معبرة عن ذلك: «[أن] إحدى نتائج النظر إلى ما بعد الحداثة بوصفها وعيًا بالوجود، داخل طريقة للتفكير، هو الاعتراف بأن هذا الوعي ينكر على المتكلم طمأنينة تحديد مصطلحات هذه اللحظة تحديدًا قاطعًا»[10]، ما يعني أن ما بعد الحداثة تظل وفية بقوة لذاتها كبراديغم بديل في المعرفة، ينهض على قيم معرفية مغايرة وبديلة هي الأخرى لكل ما هو حداثي. وتستطرد مارشال بأن حالة اللاطمأنينة في التحديد الاصطلاحي لما بعد الحداثة «لا تعني نوعًا ما من العجز المعرفي، وإنما [هي] ببساطة تخلٍّ واعٍ عن ترف الحقائق المطلقة»[11]، لذلك ربما لن تجد في وصف حالة ما بعد الحداثة، أفضل من نصٍّ هو ذاته يتضمن وعيًا ما بعد وعيًا ما بعد حداثيًا، وهذا ما قدمته برندا مارشال نفسها، في وصف حالة ما بعد الحداثة بأنها لحظة منطقية أكثر منها زمانية، فهي لحظة قطيعة وتغير، في أشكال وعينا، إنها ذات علاقة بالكيفية التي نقرأ بها الحاضر،

---

(6) فريدريك نيتشه، **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة محمد الناجي (المغرب: دار أفريقيا الشرق للطباعة والنشر، 2011)، ص 7، 8.

(7) لمزيد من التفصيل حول نقاشات ما بعد الحداثة خصوصًا لدى ليوتار، انظر:

Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1990).

(8) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، **ليوتار والوضع ما بعد الحداثي**، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: الفكر المعاصر/ دار الفارابي، 2011)، ص 17.

(9) ليندا هتشيون، **سياسة ما بعد الحداثية**، ترجمة حيد حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 22.

(10) برندا مارشال، **تعليم ما بعد الحداثة: المتخيل والنظرية**، ترجمة السيد إمام (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2010)، ص 13.

(11) المرجع نفسه، ص 14.

وكذلك الكيفية التي نقرأ بها الماضي، وفي الإمكان وجودها في رواية من القرن الماضي، بالقدر الذي لا يمكن معه وجودها في مجلة نيوزويك، أو المتخيل السردي لجون جيكس(12).

يبدو أن هذا الفهم المتماسك لما بعد الحداثة، لا يكتفي فقط بمراجعة تجربة الحداثة الأوروبية ونقدها، ومحصلاتها الكارثية، في المجالات السياسية والاجتماعية والمعرفية، أو حتى يطرح ما بعد الحداثة نفسها بديلًا من الحداثة، وإنما يمضي أبعد من ذلك ليُنمّي وعيًا كونيًا يتجاوز المركزية الأوروبية، ويُفرد طاقاته موسعًا مفاهيم مثل المجال السياسي والاجتماعي والمعرفي، تلقاء فهم كوني شامل، لا تتجزأ فيه هذه المجالات إلا لتضمن معرفة كونية أوسع شمولًا من ضيق الأطر المعرفية للحداثة.

إن حالة ما بعد الحداثة، كما تم فهمها من خلال القراءات والتفسيرات التي مرت معنا، وكما يتم فهمها وتوظيفها في هذه الدراسة، يمكن أن تدرك كعقلانية بديلة من الحداثة، وكحالة معرفية ومزاج فكري وبراديغم علمي، أكثر من كونها حقبة يمكن تحديدها كرونولوجيًا.

وهي - حال كونها براديغم وحالة معرفية وعقلانية بديلة ـ صاغت ما بعد الحداثة، أنموذجها الخاص للإنتاج المعرفي، ومهّدت لظهور تيارات أدبية ونقدية؛ كانت لها مساهماتها الأصيلة والمركزية في تدعيم حالة التشكيك في الحداثة، وتقوية النزوع تجاه البحث عن صيغ عقلانية بديلة، فجاء تيار ما بعد الكولونيالية في النظرية النقدية والرواية، أحد أهم الأوجه المعرفية الجديدة لحالة ما بعد الحداثة، وهو ما سنعمل على فهمه وتجليته في ما يأتي.

ما بعد الكولونيالية ومفاهيم أخرى

ظهر مصطلح ما بعد الكولونيالية بداية ليشير إلى تأثيرات الاستعمار في ثقافات المجتمعات التي خضعت له، ويتضمن المصطلح معنىً تسلسليًا تاريخيًا واضحًا؛ إذ تم استخدامه ضمن تحقيب تاريخي معين، ليصف مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ضمن سياق مثلته دول ما بعد الاستعمار. وتعدّ غاياتري سبيفاك أول من استخدمت المصطلح في سلسلة مقابلات أجريت معها نشرت عام 1990 بعنوان «النقد ما بعد الكولونيالي» The post-colonial critic، وتعدّ دراسة سبيفاك «هل بإمكان التابع أن يتكلم؟» أولى البدايات الجدية داخل نسق أكاديمي في اجتراح ما يسمى اليوم بدراسات ما بعد الكولونيالية(13). ويرى أشكروفت وآخرون أن ما بعد الكولونيالية جاءت نتاج لدراسة قوة التمثيل

---

(12) المرجع نفسه، ص 15ـ16.

(13) بخصوص دراسات التابع وقضايا النسوية ونقد الحداثة والمركزية الأوروبية، ومراجعات سبيفاك لدراستها الأساسية، يحسن الرجوع إلى:

Gayatri. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* (Massachusetts: Harvard University Press, 1999), pp. 198-311; Gayatri. Ch. Spivak, «Subaltern Talk, An interview with the editors,» in D. Landry & G Maclean, *The Spivak Reader* (NY.: Routledge, 1996), p. 307; Gayatri. Ch. Spivak, «Can the Subaltern Speak?» in C. N. Lawrence et al, *Marxism and Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988), p. 271; D. Chakravarty, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000); R. J. C. Young, *Pos-tcolonialism: A historical introduction* (London: Blackwell, 2001).

المسيطرة داخل المجتمعات المُستعمرة أواخر السبعينيات. ويعتقد العديد من الدارسين، أن صدور كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** في 1978 كان له تأثيره الواضح في بروز تيار ما بعد الكولونيالية في النظرية النقدية[14]. وقد جرى دائمًا الإصرار على وضع الواصلة بعد السابقة -post تمييزًا لدراسات ما بعد الكولونيالية، بوصفها حقلًا معرفيًا قائمًا بذاته، موضوعه هو نظرية الخطاب الاستعماري نفسه، بينما عُنيت في موضوعاتها بالتعبير عن الأعمال الأدبية للعالمين الثالث والرابع، كما وُظفت إستراتيجية ما بعد الكولونيالية في تناول الخطاب الاستعماري وفحص تأثيراته في المجتمعات المستعمرة واستجاباتها له، في العديد من الأعمال الروائية[15].

ومن خلال تتبع مساهمات إدوارد سعيد وسبيفاك، يمكن ملاحظة الثراء النوعي الذي ساهم الاثنان في إضافته إلى دراسات ما بعد الكولونيالية وأدبها، إذ يعدّهما حميد دباشي مؤسسَين لهذا التيار النقدي، وخصوصًا سبيفاك، التي يصف دورها بأنه كان طوق النجاة الذي أنقذ كتاب تيار ما بعد الكولونيالية ومثقفيه، من السقوط في مطب النعرة المحلية الموهنة، فهي لم تعلمهم فقط كيف يتم استئناف نقد موضوع السيادة، على أثر إدوارد سعيد، من موقع الذات الخاضعة وداخل حدودها الوطنية، ولكن فوق ذلك بينت سبيفاك كيف يمكن نصب الكمائن والفخاخ للعدو في أرضه، باستخدام مصطلحاته، وأسلحته[16].

المركزية الأوروبية واختراع الآخر، أو الروح الحداثية لأوروبا

عُرفت المركزية الأوروبية Euro-centrism بأنها عملية أو إستراتيجية واعية أو غير واعية، جرى من خلالها تشكيل أوروبا والافتراضات الثقافية الأوروبية، بوصفها المألوف الطبيعي أو العالمي، أي بوصفها الحقيقة التي تكتسب صفة الصحة، وإذًا، هي المقياس أو المعيار لكل ما عداها. وبحسب خوسيه راباسا فإن أوّل العلامات على المركزية الأوروبية وأقواها، كان هو المسقط الخاص الذي استخدم لتصميم أطلس ميركاتو، وهو مسقط تحيز للأراضي المعتدلة في القارة الأوروبية، في توزيع حجم المناطق على الخارطة. فبدلًا من كون خارطة العالم مخططًا موضوعيًا للقارات المكتشفة، أصبحت تجسيدًا أيديولوجيًا وميثولوجيًا للمساحة «تتيح أراضي العالم للسيطرة والاستغلال» من خلال وضع أوروبا على قمة الخريطة[17].

في الاتجاه الثاني، كانت صناعة/ اختراع الآخر Othering هي الذراع الثانية للآلة الاستعمارية الأوروبية، فهي أشبه بإستراتيجية استعمارية تشتغل على عملية تشكيل الآخر/ صناعته/ اختراعه، لامتلاكه ونبذه،

(14) بخصوص إسهامات إدوارد سعيد حول نقد الاستشراق والهيمنة والاستعمارية، انظر:

Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994); Edward Said, *The World, The Text, The Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983); Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994).

(15) بيل أشكروفت وآخرون، **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، ترجمة أحمد الروبي وآخرين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 282-286.

(16) حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب (دراسات)**، ترجمة باسل عبد الله وطفة (إيطاليا: منشورات المتوسط، 2015)، ص 171.

(17) المرجع نفسه، ص 164.

وتشير أيضًا إلى العملية التي بواسطتها يخلق الخطاب الاستعماري «آخرين» بالنسبة إلى ذاته، وهي تماثل الآخر (الأم/ أو الآخر بحده الأكبر M-Other أو الأب أو الإمبراطورية) التي يتم إنتاج الذات من خلال العلاقة بها، وهي علاقة تسيُّد يخلقها خطاب القوة، وتصف صناعة الآخر مختلف الطرائق التي يخلق بها الخطاب الاستعماري تابعيه، وهي في تفسير سيبفاك عملية ديالكتيكية؛ لأن الآخر المُستعمِر ينشأ في الوقت نفسه الذي يتم فيه إنتاج المُستعمرين أتباعًا له، ويتم تجسيد هذه «الآخرية» الأبوية، من خلال الوظيفة التربوية للقوة الاستعمارية[18].

عملت هاتان الإستراتيجيتان، المركزية الأوروبية واختراع الآخر، كحدَّيْ نصل واحد لعملية الاستعمار الأوروبي[19]، ليس على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، بوصفهما خادمين مركزيين للنظام الرأسمالي، في مراكمة الثروة وخلق حالة تمايز طبقي بين المجتمعات المختلفة، وتركيز السلطة السياسية في يد طبقات محددة، كما لاحظت الماركسية فحسب، بل عملت على إعادة توزيع القيم الثقافية بفرض معايير محددة عليها، معاييرها هي؛ فأصبح المعيار السائد في تقييم جميع هذه القيم وتفضيلها، ابتداءً من الفنون الموسيقية والبصرية (تصوير ونحت ورسم) مرورًا بالآداب (السرد والشعر) انتهاءً بطرق اللباس والغذاء والترفيه، هو معيار المركزية الأوروبية.

المركزية الأوروبية واختراع الآخر: نماذج من الفن والأدب

يحتجُّ الفنان التشكيلي السوداني والكاتب المنشغل بهموم النقد الثقافي، حسن موسى، على ظاهرة ـ تبدو بالنسبة إليه محيرة ومُريبة في الوقت ذاته ـ ما يُسمَّى في أوروبا وأميركا بالفن الأفريقي، ينتظم فيها فنانون تشكيليون من أنحاء العالم كافة لا رابط بينهم البتة، سوى سواد البشرة، وأحيانًا الموقع الجغرافي، حتى يشمل التصنيف تشكيليين من شمال أفريقيا، هذا بالطبع في مقابل فن عالمي لن يحلم هؤلاء بأن تدرج فنونهم ضمنه؛ فهو يخص فناني أوروبا وأميركا، أو البيض إن صح التعبير. يستغرب موسى أولًا سهولة قبول من تتم تسميته فنانًا أفريقيًا، بهذا التصنيف المُجحف، ويكتشف الفنان والكاتب أثناء استضافته في أحد مهرجانات الفن الأفريقي المعاصر، هذا النوع الفني الفريد المخترع أوروبيًا والذي يسميه هو بـ «الفنأفريقانية» **Artafricanism**.

ويشرح الكاتب حقيقة هذا الاختراع، فيروي قصة نموذجية، عن نوع آخر من الاختراعات الثقافية، حدثت في العاصمة السودانية (الخرطوم)، منتصف سبعينيات القرن الماضي، والبلاد لم تكمل بعد عقدًا على استقلالها من الاستعمار البريطاني؛ إذ أرادت شركة فرنسية فتح فندق كبير بالخرطوم هو فندق مريديان، جزءًا من سلسلة الفنادق المنتشرة في عواصم العالم بالاسم ذاته. يقول الكاتب إن مدير الفندق قرر أن يفتتح في إحدى الصالات ما أطلق عليه اسم **Sudanese Coffee Corner** فزُيِّنت

---

(18) المرجع نفسه، ص 264ـ265.

(19) لمزيد من الاطلاع حول إشكالات الحداثة والهيمنة، انظر على سبيل المثال:

Nandy Ashis (Ed), *Science, Hegemony, and Violence: A Requiem for Modernity* (Tokyo: The United Nations University, 1988); M. Berman, *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (London: Penguin, 1988); A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

الصالة بديكور شرقي من عوالم ألف ليلة وليلة، بينما تنكرت العاملات في المقهى (إريتريات) في هيئة وصيفات، وبزي شهرزادي كما وصفته السينما المُستشرقة تمامًا. كل شيء كان على ما يرام بالنسبة إلى السائح الأوروبي، لكن كانت المفاجأة أن السودانيين أنفسهم من رواد هذا المقهى، أي مَنْ يفترض بهم أن يكون هذا الجو الشرقي جزءًا من مناخهم الثقافي، قد تقاسموا مع السياح الأوروبيين ذات الدهشة الأكزوتية[20]، التي بذلها لهم وكيل رأسمالي أوروبي عادي، لم يكن هنالك ما يُميِّزه عن غيره، سوى أنه كان يتمتع بخيالٍ استشراقيٍ جامحٍ.

وهكذا يكتشف الفنان التشكيلي السوداني، بعد تجوال في أروقة مهرجان الفن الأفريقي، أن هنالك مؤسسات ضخمة لها وكلاء، لم يكونوا أقل دهاءً من الوكيل الرأسمالي الذي اخترع ركن القهوة السودانية بالخرطوم، ويعمل هؤلاء الوكلاء على نشر صيغتهم لماهية الفن الأفريقي، ويسهرون على حراسة هويته وملامحه التي يُخشى عليها من الانطماس، هذا الفن الذي يقول عنه الكاتب إنه «نوع جديد يتطور بين حواضر أوروبا وأميركا وأفريقيا، لأن بعض السلطات هنا وهناك تجد فيه مصلحة ما، أخلاقية وسياسية أو حتى اقتصادية، باسم القارة المظلمة»[21]. وعلى الجانب الآخر يرى الكاتب أن الحرية والعفوية التي يدير بها الأفارقة شؤون ميراثهم الثقافي، لم تكن لتُعجِبَ القائمين على «بيزنس الجمالية العرقية، أو الفنأفريقانية»، الذي يؤسس رأسماله الثقافي، بل السياسي العالمي، على صورة ثابتة ومبهمة للأصالة الثقافية الأفريقية. لذلك ستجد على الدوام أوروبيين يترصدون الأفارقة في «أركان القهوة الفنأفريقانية» ليُعبِّروا عن قلقهم وإشفاقهم على مصير الأصالة الثقافية الأفريقية، وهم بذلك القلق والإشفاق إنما يعبرون عن مخاوفهم الخاصة إزاء «حقيقة بديهية غير مريحة على الإطلاق، وهي استحالة إلزام الأفارقة بممارسة 'دور' الأفارقة كما عرّفه الأوروبيون، انطلاقًا من المفهوم الأوروبي المُحافظ للعالم، واستحالة تثبيت الثقافة ـ الأفريقية وغير الأفريقية ـ ضمن مفاهيم ضيقة مُستعلية على التاريخ ومُستعصية على قوانين التحول الاجتماعي»[22].

إن البحث عن أمثلة لقوة التمثيل المسيطر التي انتقدها كل من إدوارد سعيد وسبيفاك، وظل يحاربها فنانون تشكيليون، أراد العقل الحداثي الأوروبي أن ينمذجهم وفقًا لخياله، ليس بالأمر العسير، ولا تقتصر هذه الأمثلة على أفريقيا وآسيا فقط، فالمثال التالي يحوم حول تخوم المركز الأوروبي، في محاولة لاكتشاف المدى المؤثر لقوة الطرد المركزي للمركزية الأوروبية، حيث الروائي والناقد التشيكي الأصل ميلان كونديرا، لن يكون هو الوحيد الذي يجأر بالشكوى من هذه القوة النابذة التي تنفيه لتعيد اختراعه على هواها، لكنه بلا شك من أفضل الذين عبّروا عن ذلك، وصوَّبوا نقدهم للمركزية الأوروبية، يكتب في الجزء الثاني من كتابه **الستارة**، بعنوان «الأدب العالمي»؛ أنه فوجئ في

(20) حسن موسى، «من اخترع الأفارقة؟ ـ الحلقة الأولى» في: الفنأفريقانية. كوم، الجمعية السودانية للدراسات والبحوث في الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، شوهد في 2017/2/12، في: goo.gl/AbELy0

(21) المرجع نفسه.

(22) المرجع نفسه.

أيامه الأولى في فرنسا بأنه مجرد (رجل منفي من الشرق)، يقصد شرق أوروبا، فكتب يستعيد ذكرى خريف 1938 بميونخ، حينما تفاوض الأربعة الكبار (ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وبريطانيا) على مصير بلده التشيك، من دون أن يسمحوا لمفاوضي هذا البلد الصغير البتّة، بحقهم في حضور المفاوضات أو في الكلام، فظل دبلوماسيو بلاده ينتظرون طوال الليل، حتى تم اقتيادهم في الصباح عبر ممرات طويلة إلى قاعة، ليخبروهم بمصيرهم، الذي يعدّه الكاتب حكمًا بالموت «بلد بعيد، لا نعرف عنه إلا القليل». يقول كونديرا إن ما أخبر به الأربعة الكبار مفاوضي تشيكوسلوفاكيا كان صحيحًا إلى حد بعيد، ففي أوروبا أمم كبيرة، هي التي تفاوض، وأخرى صغيرة تنتظر طوال الليل في الردهة، من دون أن يكون لها حق الكلام[23].

ويمضي الكاتب ليضرب مثالًا غاية في الإجحاف، بطله هذه المرة فن الساقا، بوصفه أول الأجناس السردية التي عرفتها أوروبا، فلا الفرنسيون ولا البريطانيون ابتكروا مثله في لغاتهم الوطنية، فقد تشكل في أصغر البلدان الأوروبية (أيسلندا) حيث عدد السكان لا يزيد على ثلاثمئة ألف نسمة حتى الآن؛ يحاول الكاتب أن يتخيل أن الساقا، نثر أوروبا الأول والعظيم، كُتب بالإنكليزية، يقول: «لكانت أسماء أبطالها مألوفة اليوم كما هي أسماء تريستان أو دون كيشوت، ولكان طابعها الجمالي الفريد، المتأرجح بين مجموعة أخبار وقصص خيالية، أثار كومة نظريات؛ ولأثيرت جدالات لتقرير ما إذا كان فن الساقا يمكن اعتباره [بمنزلة] روايات أوروبية أولى أم لا»[24].

فبالقدر نفسه الذي لا يفترض فيه الفنان التشكيلي والكاتب حسن موسى، حُسن النية في إستراتيجيات عمل المركزية الأوروبية باختراعها أسطورة الفن الأفريقي، فإن كونديرا الذي يعدّ شعوب أوروبا الوسطى نفسها ساهمت بقدر كبير في تضخم قوة المركزية الأوروبية، وأبعدت نفسها عنوةً عن هذا المركز، من خلال نزعة تملكية ذاتية خاصة بها، تختصر كل عمل أدبي إلى الدور الذي يؤديه في بلده الأم، كونه يُزوِّدُها بالكبرياء إزاء عالم عدائي استعماري يحيط بها، إلا أنه لا يستبعد كذلك، أن [أوروبا] والعالم ظلا يقبلان بتهذيب أو بخبث التفسير المحلي الذي قدَّمته بلدان وسط وشرق أوروبا لأعمال فنانيها، بوصفها أعمالًا محليةً أو شعبية/ وطنية[25].

على هذا المنوال، كانت المركزية الأوروبية ـ وما تزال ـ تعمل على صناعة/ اختراع الآخر، وتسويق هذا الاختراع له هو نفسه أولًا، ومن ثم للعالم، من دون أن يكون هذا الآخر قادرًا على رفضه، إذ يؤدي تمركز رأس المال بوصفه نتيجة لازمة لأي مركزية، دورًا فعالًا في تسويق هذا الاختراع، واستدامته من دون أي إخلال بتكويناته ومواصفاته، تمامًا كأي سلعة أخرى مصنعة تُباع في الأسواق.

وبالعودة أخيرًا إلى الإشارة الخاطفة التي وردت في المقدمة، لدور بيل أشكروفت وغاريث غريفث وهيلين تيفين، وخدماتهم الجليلة لحقل دراسات ما بعد الكولونيالية ـ وقد جرى الاستشهاد

(23) ميلان كونديرا، **الستارة: بحث من ستة أجزاء**، ترجمة معن عاقل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص 37.

(24) المرجع نفسه، ص 36ـ38.

(25) المرجع نفسه، ص 42ـ44.

بمساهماتهم في أكثر من موضع في هذا المتن ـ يقول أشكروفت وزملاؤه في وصف أدب ما بعد الكولونيالية إنه «يشير أساسًا إلى أنواع من الآداب تجاوزت طابعها الإقليمي الخاص والمميز، وعنيت بعكس تجربتها مع الاستعمار لتبرز التوتر القائم مع القوى الإمبراطورية، وتؤكد اختلافها مع فروض المركز الاستعماري وهو ما يجعلها متمايزة بوصفها ما بعد كولونيالية»[26].

على الرغم من هذا الاعتراف الواضح بتميُّز دراسات ما بعد الكولونيالية وأدبها، يُصر أشكروفت والدارسون الآخرون، على عدِّ أدب الكومنولث البذرة التأسيسية المُبكِّرة لأدب ما بعد الكولونيالية، لا لأيِّ سبب آخر يُميِّز أدب الكومنولث في ذاته، إلا لأنه كتب بالأساس في اللغة الإنكليزية، سنظلُّ نقرأ باستمرار مع أشكروفت وهو يكتب عن الروائي والكاتب المسرحي النيجيري وولي سوينكا، عبارات من شاكلة «يرفض سوينكا بشدة [...] يخفق سوينكا في أن يرى كيف تثبت هذه الصورة أنها أكثر قبولًا»[27]، ولْنتنبهْ جيدًا إلى هذا التعبير «الإخفاق» إخفاق شخص ما، في أن يرى شيئًا محددًا واضحًا بذاته، إنه من أنصع الدلائل على عدم الكفاءة علميًا ومعرفيًا، وإن شئنا توخي حسن الطوية، فضيق الأفق والانغلاق. وستظل الصورة التي يُخفق سوينكا في رؤيتها هي دومًا الصورة التي ينحاز إليها الكاتب الأوروبي بالطبع، أما حينما يصطدم مركب أشكروفت وزملاؤه، بصخرة صلدة، في مساره وهو ينساب بسهولة ويسر عابرًا في مياه وديعة، مجتازًا أراضي ما بعد الكولونيالية الزاخرة بالعجائب، وهم يعبون غير آبهين، من ذخائرها؛ صخرة لم يكن وجودها ملائمًا البتة، لأجواء الرحلة تلك التي مثلها موقف الكاتب والروائي الكيني نغوغي واثينغو، الرافض مبكرًا تجربة الكتابة بالإنكليزية، مُفضِّلًا عليها لغته الأم السواحيلية، فإن تجربة واثينغو لا تعدو أن تكون أكثر من تذكير لأشكروفت وزملائه «بالمشكلات غير المحلولة بالنسبة إلى الكُتَّاب الأفارقة، الذين يكتبون بالإنكليزية، ويرغبون في الحديث إلى الناس ومن أجلهم، وليس للنخبة المتعلمة والقراء الأجانب فقط»[28]!

قد يعود هذا الخلط الذي ارتكبه أشكروفت وزملاؤه، أساسًا، إلى طبيعة الكتاب الذي كتباه، كونه يحمل العنوان الفرعي «النظرية والتطبيق في أدب المستعمرات القديمة»، فوضعوا كل بيض الطيور الخرافية المسماة «المستعمرات القديمة»، في سلة واحدة، إضافة إلى أن الكتاب لم يكن مخصصًا بالتحديد لأدب ما بعد الكولونيالية، ما يجعل الإشارة إلى السمات ما بعد الحداثية لهذا الأدب، ليست موضوعًا مطروقًا، ويظل هذا الاحتمال أشدّ رجحانًا، حينما ننظر إلى مقاربة مؤلفيه لمسألتي ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، فقد جرى المرور عليهما سريعًا من دون تأنٍّ، وتم وصفهما بأنهما [ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة معًا] اشتغلا على موضوعة الاستعمار، وأن أدب ما بعد الكولونيالية كمادة تم امتصاصها ضمن تقاليد أدب ما بعد الحداثة»[29].

(26) بيل أشكروفت وآخرون، **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في أدب المستعمرات القديمة**، ترجمة شهرت العالم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية / المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 17.

(27) المرجع نفسه، ص 215.

(28) المرجع نفسه، ص 219.

(29) المرجع نفسه، ص 258.

لكن حتى حينما نُقلِّب عنوانًا صريحًا لأشكروفت وزملائه الدارسين لتيار ما بعد الكولونيالية، ككتابهم المعنون بـ **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، فإن طموحنا لا يرقى إلى أن ينتبه أشكروفت وبقية الدارسين إلى الطابع ما بعد الحداثي للرواية ما بعد الكولونيالية، دع عنك مجمل أدب ما بعد الكولونيالية ودراساتها. فمهما بحثنا لن نعثر على أكثر من هذه الإشارة العابرة: «تتراوح المعاني التي يضمها مصطلح ما بعد الكولونيالية المُتقلِّب، بين التأكيد على التأثيرات الخطابية والمادية للإمبريالية كواقع تاريخي ودمج الاختلاف الثقافي والتهميش في قالب من ما بعد الحداثة المتزامنة»[30]، هذه الإشارة السريعة وغيرها من إشارات مقتضبة وعجولة، سرعان ما تتوارى خلف أسوار البلاغة الكلامية للخطاب النقدي المسيطر، دونما أي تركيز على السمات المهمة والجوهرية لهذا التيار الأدبي وخصائصه المميزة، الناقدة والمتجاوزة لقيم الحداثة.

الطابع ما بعد الحداثي في تضاعيف الرواية ما بعد الكولونيالية

تطبيق على رواية موسم الهجرة إلى الشمال

يحتاج القارئ إلى مستوًى عالٍ من التركيز ليتمكَّن من تحديد هوية من يتكلم، في هذه الرواية، ليس تعدد الأصوات وحده، بوصفه سمةً مركزية ومميزة للطابع ما بعد الحداثي للرواية؛ هو ما يسيطر هنا، بل تعدد بؤَر السرد[31] هو ما سيشدك، فالراوي الذي يفتتح السرد في الفصل الأول، ولن نعرف له اسمًا البتّة، حتى نهاية الرواية، وهو الحاضر في أهم تفاصيلها، سيظل غُفلًا. ومع ذلك، لن تحتاج إلى أن تتساءل عن اسمه. لننتبه في البداية؛ فهذا الراوي ليس هو الكاتب (الطيب صالح) الذي لن تجد له أثرًا، سوى اسمه الذي يُزيِّن غلاف الرواية، فالراوي هنا هو أحد شخوص الرواية المركزيين، وسنقرأ معه في مفتتح الرواية سردًا بصيغة الماضي النحوي يبدأ بـ «عُدت إلى أهلي يا سادتي بعد غيبة طويلة، سبع سنوات على وجه التحديد»[32]، وعلى الرغم من صيغة الماضي النحوي في السرد، فإن القارئ بقدر جموح خياله، يستطيع أن يتصور الراوي هنا، وهو قد عاد إلى أهله، وهم يتحلقون حوله، يستطيع أن يتخيله وهو يعانق الناس ويبتسم في وجوههم، فرحًا بهم، لأن هذه الصيغة، صيغة الماضي النحوي، هي وحدها ما سمح بتحويل رواية الأزمنة الحديثة إلى واقع مرئي يمكن مشاهدته، لكن ليس هذا هو فقط ما يكسو هذه الرواية سمْتها ما بعد الحداثية، وليس «التبئير؛ بمعنى إكساب كل ما يسرد أو يوصف وجهة نظر محددة لأحد شخوص الرواية، كما استعمله كل من كلينث بروكس وروبرت وارن»[33]، إنما تعدد بؤَر السرد هو ما يكسب هذه الرواية صفة ما بعد الحداثية.

(30) أشكروفت وآخرون، ص 44.

(31) حول مفاهيم التبئير والخطاب السردي، وهو ما سيمر معنا لاحقًا، انظر: يان مانفريد، **علم السرد: مدخل إلى نظرية السرد**، ترجمة أماني أبو رحمة، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر، 2011)، ص 63ـ64، 77ـ79، 143.

(32) الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال (رواية)**، ط 14 (بيروت، دار العودة، 1987)، ص 5.

(33) محمد القاضي وآخرون، **معجم السرديات** (تونس: دار محمد علي ودور نشر أخرى، 2010)، ص 49.

سيأخذ بيدك مباشرة في الفصل الثاني من الرواية مع راوٍ آخر، ليس هو الراوي الأول الذي لا يحمل اسمًا، فهذا الأخير الذي افتتح السرد في الفصل الأول بصيغة الماضي النحوي، يحدث معه شيء يمهد لخروجه من بؤرة السرد، ويمهد لدخول راوٍ آخر، يتولى السرد بدلًا منه في الفصل الثاني. حدث هذا التمهيد وسط جلسة احتساء الخمر التي خصصها صديق الراوي منذ الطفولة (محجوب)، للاحتفاء بقدومه، حينما سمع الراوي الأول الصديق المشترك بينه ومحجوب (مصطفى سعيد)، الوافد حديثًا إلى القرية من دون أن يعلم أحد شيئًا عن ماضيه، يتلفظ بشعر إنكليزي، عن أمجاد الحرب العالمية الأولى، صُعِقَ الراوي وانتفض، وقام من مجلسه ممسكًا بـ «سعيد» من تلابيبه، طالبًا منه أن يُطلعه على حقيقة أمره. يرضخ سعيد لطلب الراوي ويكشف له عن حقيقة شخصيته، لينتهي الفصل الأول، وقد علم الراوي حقيقة هذا الوافد الجديد. يُنهي الراوي سرده عند هذا الحد، لينتهي الفصل الأول بآخر جملة يسردها الراوي الأول على مسامعنا: «ولا بد أن وجهي كان مشحونًا بالترقب حين نظرت إليه، ومضى مصطفى ينفث في دخان سيجارته برهة، ثم قال: [...]»[34].

لن نسمع في الفصل الثاني صوت ذلك الراوي الأول. وكأي قارئ عادي للرواية، يسرع لقلب الصفحة التالية، ليعرف بقية القصة. إن الراوي الأول الذي لا يحمل اسمًا، يتأهب هو نفسه لسماع قصة سيرويها له راوٍ آخر، وكل ما فعله في الأخير، هو أن مهَّد لهذا الراوي الثاني الدخول إلى موقع السرد بهذه الجملة «ثم قال: [...]» الجملة التي انتهى بها الفصل الأول، من دون أن نعرف من لسان الراوي الأول ماذا قال «سعيد». تتيح الرواية لسعيد نفسه فرصة سرد قصته، من دون أي وساطة من راوٍ آخر، وحده هو من سيرتفع صوته في الفصل الثاني، ليحكي مأساته؛ لن يمثلك أحد، أنت وحدك ستمثل نفسك، وما من أحدٍ جديرٍ بتمثيل أحد إلا نفسه، ورواية قصته بنفسه، عند هذا الحد من التأويل للمنطق الروائي في **موسم الهجرة إلى الشمال**، نستطيع أن نحس مع هذه الرواية ونلامس ذرى المنطق ما بعد الحداثي للرواية ما بعد الكولونيالية، الذي يسيج الانتقال بين بؤَر السرد في مختتم الفصل الأول.

يستخدم الكاتب الطيب صالح إستراتيجية تعدد بؤَر السرد في هذه الرواية، بوصفها حيلة وتنويع مركزي، ليس فقط لإضفاء طابع من التجديد والمتعة في العمل الروائي، وإنما - وبالتأكيد ـ لكسر مركزية الصوت الواحد في العمل الروائي، ولزيادة الابتعاد عن أسطورة الحقيقة الصمدية، وفك طوق احتكارها لطرف واحد، إنه تنويع يرمي بشباكه بعيدًا إلى عمق لم تصله الحداثة التي تطرب فقط لسماع صوتها هي، حابسةً نفسها بين جدران، مهمتها فقط ترديد صدى الصوت الواحد المتلفظ بالحقيقة الصمدية، بينما هي مهمة الرواية ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الحداثية، هدم هذه الجدران وإشعال بؤر مختلفة للقول وللحقيقة، وجعل العالم بألسنة متباينة يتكلم بأكثر من حقيقة واحدة.

كان كنز السرديات الشرقي (ألف ليلة وليلة) أول ما سُبِق فيه إلى هذا النوع من تعدد بؤَر السرد، وذلك حينما كان «الراوي من خارج الحكاية يروي قصة من شخصياتها شهرزاد، التي تستلم الخيط

(34) صالح، ص 22.

كراوٍ ثانوي إلى أن تترك موقعها للسندباد، فيصبح راويًا من المستوى الثالث»[35]، فقط مع اختلاف وحيد، لكنه جوهري، وهو أن السرد في (ألف ليلة وليلة) لا رابط منطقيًا يجمع بينه، سوى وحدة من يستمعون إليه، ما يعنى أنها وحدة خارجية ليست لها علاقة بمنطق السرد في ذاته، أو القصة الداخلية والوقائع التي تُسرد، على عكس المنطق السردي في رواية موسم الهجرة، فالرابط المنطقي لتعدد الأصوات وبؤَر السرد ضمني وداخلي. وسينتبه الأكاديمي والناقد جيرار جينت لاحقًا، إلى هذه الإستراتيجية السردية التي وظفت في هذه الرواية، ليدشن مبحثًا نقديًا جديدًا في النظرية السردية بعنوان المستويات السردية[36].

وبخلاف ما هو معهود، فإن الراوي في رواية **موسم الهجرة إلى الشمال**، لم يقطع قط، حبل السرد على «مصطفى سعيد»، كيف يفعل وهو لم يكن هناك البتّة؟ لم يكن في موقع السرد ليقطع دفقه، بل كان جالسًا يستمع إلى «سعيد»، وإن أطول فصول الرواية سيترك «سعيد» وحده ليروي فيه قصته، كيف أنه تحول من معجب بالنموذج الأوروبي، إلى كاره له، وساعٍ للانتقام منه، وحتى بعد موته أثناء فيضان النيل، من دون أن يتم العثور على جثته، ستظل خيالاته وعباراته وصور سرده التي كونتها حكايته، باستمرار تغزو ذاكرة الراوي، ويستعيد مشاهدها، فتقطع على الراوي الغُفل تدفقات السرد، وتمتلئ صفحات الرواية بوجوه عشيقاته، ووصف الأماكن التي كان يرتادها في لندن، على الرغم مما بين القرية التي ترقد على منحنى نهر النيل، وبين عالم «جين مورس» اللندني من تباعد واختلاف، ستظل هذه الرؤى والصور تتداخل وتتقاطع في ذهن الراوي، حتى يخال نفسه أصبح مهووسًا بقصة «مصطفى سعيد»، الذي أضحى يسكن المكان تمامًا، ليأتي مجددًا ومن دون استئذان هذه المرة، ويتولى زمام السرد في الفصل قبل الأخير، فيحكي قصة لم نسمعها نحن؛ قصة عن إحدى مغامراته الجنسية مع فتياته البريطانيات، وحده الراوي هو من سمعها، لأنه يستدل على وجه الفتاة التي تؤدي دور الضحية فيها، بواسطة صورتها الموجودة في غرفة «سعيد». يخمن الراوي هنا، أن هذه هي «آن همند» ويؤكد تخمينه التوقيع الذي يزين أسفل الصورة، ليختتم الراوي كلامه بعد أن يصف ملامح وجهها، بالقول: «واضح كل هذا في الصورة برغم تقادم العهد عليها. [ويفتح الكاتب الأقواس بهذا الشكل] ((...»[37]، تمهيدًا لكلام «سعيد» الذي سيروي لنا القصة التي لم نسمعها من قبل حينما قصها للراوي الأول.

الرواية التي ترسم صورة/ الصورة التي ترسمها رواية

تعمل الصورة في هذه الرواية كلاحقة للسرد، بالمعنى اللغوي للاحقة التي تأتي بعد كلمة، لتضيف إليها معنى جديدًا، يحدث ذلك حينما تبدأ الرواية بمقطع سردي ينتهي إلى الوصف فيخلق صورة، ينتجها العمل الروائي/ الجملة الرواية أو القول السردي، وتأتي كذلك لتشتغل كبادئة سردية، بالمعنى ذاته، وهو ما توظفه الرواية في المقطع الذي يبدأ بـ «وصف/ صورة، تصبح مبتدأ أو مفتتحًا للسرد»،

(35) القاضي وآخرون، ص 391ـ392.

(36) المرجع نفسه، ص 391.

(37) صالح، ص 143.

فتشعل الخيال الروائي ليرسم صوره متخيلة، من خلال السرد الذي تحفزه الصورة[38]، وهو ما تدلل عليه الأمثلة التالية:

لا يكاد «سعيد» يُنهي سرد قصته القديمة جدًا بالنسبة إليه، والقديمة نوعًا ما على الراوي، كونه سمعها من «سعيد» وأتت لتدخل في الزمن الحاضر للقصة، والزمن الماضي للسرد، قصةً جديدةً علينا، لا يكاد كل ذلك ينتهي حتى تدخل علينا قصة أخرى، جديدة كليًا، ولكنها ليست كذلك بالنسبة إلى الراوي، كونه جزءًا من تفاصيلها، لكنه لم يحكِها، ومرة أخرى يكون المُحفِّز إلى بعثها صورة أحد شخوص الرواية، لكن ليس «سعيد» من سيتولى سردها هذه المرة، بل صاحبة الصورة نفسها «مسز روبنسون» هي من ستخرج من بين الإطار، فيترك الراوي هذه المرة موقعه لشخصها القادم من الصورة، وصوتها الخارج من صفحات رسالة، يقول: «تقول في رسالتها إليّ: 'لا أستطيع أن أعبر لك عن مدى امتناني [...] بلغ حبي لمسز سعيد، أنها تستطيع أن تعتبرني أمًا [...] وكم أنني سأكون سعيدة لو أنهم أتوا وقضوا معي عطلة الصيف القادم [...] إنني أعيش وحيدة هنا في آل أوف وايت [...] إنني أشغل نفسي بتأليف كتاب عن حياتنا؛ ركي وموزي وأنا (تقصد زوجها ومصطفى ونفسها) [...] سأكتب عن الخدمات الجليلة التي أداها ركي للثقافة العربية»[39].

يتكرر دخول «سعيد» واحتلاله بؤرة السرد مرات عدّة، هو ومعه شخوص آخرون، إذ تعمل الصورة كثيمة مركزية في العمل الروائي، على تحفيز ذاكرة الراوي ليضيف تفاصيلَ وأوصافًا، بعضها سمعها من «سعيد» وبعضها تكشفها له ملامح الفتيات ووجوههن في الصور، ففي الفصل قبل الأخير يدخل «سعيد» مرة أخرى ليروي جانبًا من حياته مع زوجته السابقة جين موريس، حتى لحظة قتله إياها؛ ما يجعل الأزمان تتداخل في هذه الرواية بصورة مكثفة، وليس الماضي النحوي وحده هو المسيطر على السرد، بل هناك الزمن الحاضر والمستقبل أيضًا، إذ لم يكن ممكنًا قط في السابق في روايات الأزمنة الحديثة، الجمع بين هذه الأزمان في رواية، إلا من خلال الحوار فقط، لكن حتى الحوار لن يستطيع أحد تقديمه في رواية، إلا في صيغة الماضي النحوي، بمعنى أن يأتي محكيًا، وحدها هي الرسالة، ما يمكنها أن تتولى السرد بجميع هذه الصيغ في آن واحد.

رأينا من خلال الأمثلة السابقة، كيف تعمل الرواية في عدة مواضع على الصورة الراكدة، في زمنها السكوني/ الصفري، الوصفي، من حيث كون الصورة تثبيتًا للحظة ماضية، بالنسبة إلى منطق الحداثة، فتقوم بتحريك تلك الصورة الساكنة، لتجعل منها صورة متالة ومتوهجة بالحركة، هذا التحريك يعمل على تحويل حالة السكون/ الحداثة، للحظة ما بعد حداثية متالة ومتدفقة وغير قارة، ولا يمكن في الأخير الإمساك بها إلى الأبد، وتبدو هذه العملية هنا كلعب صوري، أو صورة لعبية، تعمل على تشظية هذا السكون وإيقاف ركوده وتحريكه في الفضاء السردي الذي لا يتوقف، إلا ليستأنف حركته من جديد.

(38) انظر على وجه الخصوص: جيل دولوز، **الصورة -الحركة أو فلسفة الصورة**، ترجمة حسن عودة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة/ المؤسسة العامة للسينما، 1997)؛ فرانسيس أدلين وآخرون، **بحث في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة**، ترجمة سمر محمد سعد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

(39) صالح، ص 148-150.

لا يتبع منطق السرد في رواية **موسم الهجرة إلى الشمال**، كما مر معنا، المنطق السائد للقصة، أو لرواية الأزمنة الحديثة، فهو يصنع منطقه وحده، منطق يقوم على تشظية الأحداث، وتقطيع الوقائع، وقطع تدفقات السرد بشكل غير عادي، وغير منطقي، حتى لا يعتمد تراتبًا منطقيًا أو عقليًا خارجي، هو شكل في الأخير ينهض على الضد من سلطة المنطقي والعقلي، إنه ببساطة يُقوِّض السمة الحداثية القائمة على التسلسل المنطقي للأحداث، وهو يُقوِّض كذلك المعقول الذي تنهض عليه سلطة الحداثة، فيُهشِّم أغلى ذخائر الأزمنة الحديثة وأيقونتيها الأثيرتين؛ العقل والمنطق، ليصنع منطقه الذاتي الداخلي، والخاص به كليًا، منطق الرواية ما بعد الكولونيالية، وهو منطق ما بعد حداثي بامتياز.

تسمح هذه الإستراتيجيات والتقنيات المستخدمة في رواية موسم الهجرة (تعدد بؤَر السرد، ومستوياته، وتداخل الأزمان السردية، وتقنيات السرد الارتدادي وتعدد الأصوات والصور اللعبية)، تسمح بخلق مناخٍ روائي عامرٍ بالاختلاف والتضاد والتنوع، ما يُكسب العمل الروائي سمته ما بعد الحداثية الواضحة، إذ تعمل جميع هذه الإستراتيجيات، على تحطيم سلطة الرأي الواحد/ الراوي الواحد، والحقيقة الواحدة الواضحة بذاتها/ القصة الواحدة، لتحل محلها الحقائق المتعددة والنسبية في اقترابها من الواقع، كونها فقط تمثل منظورات مختلفة لواقع واحد، وتُفسح المجال للقصص المتعددة؛ الكل لديه ما يرويه هنا، لن نسمع مع الراوي الذي لا يحمل اسمًا، وغير المسيطر مطلقًا على الأحداث في الرواية، أي تأكيدات قطعية، بل هو دائمًا ما يلجأ إلى التسويات مع هذا الواقع، وحتى حينما يتحدث عن الاستعمار تبدو نظرته مختلفة تمامًا عن الآخرين: «مجيئهم لم يكن مأساة كما نُصوِّر نحن، ولا نعمة كما يتصورون هم، كان عملًا ميليودراميًا سيتحول مع مرور الزمن إلى خرافة عظمى»[40]، وحده المنطق ما بعد الحداثي ومقولاته، ما يحرك هذا العمل، إنه يحكم نظرته عبر هذه الرواية، ويطلق من خلالها تسديداته التي لا ترتد. لنستمع لصوت الراوي الغُفل الذي يرتفع مجددًا: «كونهم جاءوا إلى ديارنا، لا أدري لماذا؟ هل معنى ذلك أننا نسمم حاضرنا ومستقبلنا؟ إنهم سيخرجون من ديارنا أن عاجلًا أم أجلًا، سكك الحديد والبواخر والمصانع والمستشفيات والمدارس ستكون لنا، وسنتحدث لغتهم، دون إحساس بالذنب ولا إحساس بالجميل، سنكون كما نحن، قومًا عاديين»[41].

يشتبك المقطع السابق كمنطوق وخطاب قائم بذاته ومخالف للثنائيات الضدية السائدة، مع خطابات محايثة ومناقضه لمنطقة، ليفككها ويقترح مخرجًا منها. إنه يقترح تسوية، قد تكون غير مرضية لمن يرغب فقط في النصر الكامل، من الطرفين، المُستعمَر الساعي لاسترداد كرامته بالنصر أو بالمقابل عدم الخروج من كهف ذلك الماضي وذكرياته المريرة، والمُستعمِر المنتشي بنصره السابق، والمُلتذ باستمرار هذه الثنائية، لكن وحدها هذه التسوية التي يقترحها الراوي هي من سيكسب الرهان هنا، كونها تكفلت بكسر حلقة هذه الثنائية وخرجت من نيرها إلى الأبد.

(40) المرجع نفسه، ص 63.

(41) المرجع نفسه، ص 53.

يطرح ماكهايل، مستعينًا بمصطلح ميشيل فوكو اليوتوبيا غير المتجانسة، في توصيفه للرواية ما بعد الحداثية، كونها احتفاءً بالآخر واستضافةً له، تصورًا في غاية الشمول والوضوح، هو تمامًا ما كشفت عنه قراءتنا لرواية **موسم الهجرة إلى الشمال**، يقول: «إن مصطلح فوكو 'اليوتوبيا غير المتجانسة' هو صورة ملائمة تمامًا لما تحاول رواية ما بعد الحداثة إنجازه أو تحقيقه، وفوكو يعني تساكن عدد كبير من العوالم المتشظية الممكنة في فضاء مستحيل، أو وجود فضاءات متجاورة ومفروض بعضها على البعض الآخر، ولا تتوقف الشخصيات كثيرًا عند كيفية حل أو إيضاح الأسئلة المركزية، إلا أنها ملزمة بالتساؤل؛ أي عالم هذا الذي نحياه، وما العمل حياله؟»[42].

دلالة الجنس المفرط في الرواية

يؤدي الجنس كثيمة أو ثيمات مركزية في رواية موسم الهجرة، دورًا محوريًا ليس فقط في إثراء عوالم الرواية، وشحذها بخيال أيروسيّ صافٍ، بل بخطاب منفصل أو متضمن داخل الخطابات المتعددة التي تزخر بها عوالِم الرواية، ففي الإمكان تمييز نوعين من الجنس في هذه الرواية، أحدهما هو جنس عادي ليس فيه ما يميزه عن الأنواع الأخرى من المشاهد الجنسية العادية، وهو متضمن في الخطابات الأخرى للرواية وفي حياة شخوصها، هذا النوع نرى طرفًا منه في القرية، حينما كان الراوي يتجول ليلًا في قريته، بعد أن خرج من بيت «سعيد» فمر ببيت ود الريس «الوطيء»، وسمع زوجة هذا الأخير تصرخ باللذة مع زوجها، يقول إنه أحس بالخجل كونه سمع ما لا يجب عليه سماعه[43]، كما يبرز هذا النوع من الجنس في حكايات ود الريس عن مغامراته الجنسية وحياته الزوجية المتعددة، وحكايات بت مجذوب عن تجاربها الجنسية مع أزواجها الذين ماتوا عنها[44]، أو حتى حُب الراوي لزوجة «سعيد» بعد وفاة هذا الأخير، وإن لم يكن هذا الأخير متضمنًا فعلًا جنسيًا، أما النوع الآخر فهو جنس مفرط، ومختلف، بوصفه رغبة، وينهض خطابًا قائمًا بذاته. هذا النوع يمثله النشاط الجنسي المحموم والمتتابع بلا ارتواء عند «سعيد».

على التضاد مع النوع الأول، يأتي الجنس الذي يمثله «سعيد»، وهو جنس مبني في الأساس على الخداع والاستدراج، يسمي «سعيد» بيته الذي يستدرج إليه عشيقاته «وكر الأكاذيب الفادحة»، يقول واصفًا هذه الأكاذيب: «بنيتها عن عمد، أكذوبة أكذوبة، الصندل والند وريش النعام وتماثيل العاج والأبنوس، والصور والرسوم لغابات النخل على شطآن النيل، وقوارب على صفحة الماء أشرعتها كأجنحة الحمام، وشموس تغرب على جبال البحر الأحمر، وقوافل من الجمال تخب السير [...]، أشجار التبلدي في كردفان، فتيات عاريات من قبائل الزاندي والنوير والشلك، حقول الموز والبن في خط الاستواء، المعابد القديمة في منطقة النوبة، الكتب العربية المزخرفة لأغلفة مكتوبة بالخط الكوفي المنمق»[45].

---

(42) هارفي، ص 71.

(43) صالح، ص 51.

(44) المرجع نفسه، ص 78-87.

(45) المرجع نفسه، ص 147.

كل هذه الأكاذيب تستجيب للصورة النمطية التي كونها خيال الآخر/ المُستعمِر المفترِس ـ الذي يصبح فريسة لسعيد في هذه اللحظة ـ لشرقٍ غير موجودٍ البتة، بينما يأتي الديكور الباذخ في خياله، والموكل إليه مهمة تغذية الخيال الأيروسي المفرط، يأتي في خدمة نوع من الجنس هو كذلك مفرط، إذا ما حاولنا احتسابه أداءً رياضيًّا جسمانيًّا، يقول «سعيد» إنهم حينما أتوا ليخبروه بوفاة أمه وجدوه سكرانًا في حضن امرأة لا يتذكر الآن من هي[46]. وفوق ذلك لم يكن هذا الجنس يشتمل في حد ذاته، على أي متعة أيروسية، إنما كان ينتشي بلحظة الأكاذيب التي يلفقها «سعيد» فتصدقها فتياته، يقول في تجربته مع آن همند: «كانت تكذب وكنت أكذب، فكانت لحظة من لحظات النشوة النادرة التي أبيع بها عمري كله، لحظة تتحول فيها الأكاذيب أمام عينيك لحقائق»[47]. ومع إيزابيلا سيمور المتزوجة، وأثناء لهاث الرغبة المصروعة بإحساس الجنس الذي يصل ذروته، تقول له: أحبك فيجاوبها الصمت[48]، إنه جنس ينتشي فقط بلحظة اقتناصه الفريسة، كأنه يبحث في فعل الجنس عن شيء آخر خلاف المتعة الجنسية، من دون أن يكون مُدركًا بالضبط ماهية هذا الشيء الذي يبحث عنه، ودون أن يجده البتّة، وحتى اللحظات الحميمة مع زوجته جين مورس يقول عنها: «تزوجتها، غرفة نومي صارت ساحة حرب، فراشي كان قطعة من الجحيم، أمسكها فكأنني أُمسك سحابًا، كأنني أُضاجع شهابًا، كأنني أمتطي صهوة نشيد عسكري بروسي [أو حينما يقول] وقد كانت لحظات النشوة نادرة بالفعل، وبقية الوقت نقضيه في حرب ضروس لا هوادة فيها»[49].

إن فهم التمييز المركزي بين هذين النوعين من الجنس، اللذين أشرتُ إليهما، جزء حاسم في تفكيك مضمون هذا الجنس بوصفه خطابًا. ومن ثمّ فهم مجمل العمل الروائي وتحليله، ولا سِيّما أن هذا التمييز يتضمن فهمًا للجنس كما يمثله «سعيد»، ينهض نوعًا متميزًا وغريبًا من أنواع الخطاب، فهو غير باحث عن اللذة الجنسية داخليًا في العملية الجنسية، بل نجده يلتمسها في حواشي هذه العلاقة، ويبلغ بها أقصى حدودها، في الاستدراج والاصطياد، من دون أن يُعنى كثيرًا بمتونها، وهو جنس يظهر مهمةً قائمةً بذاتها، وغير مرتبطة بموضوعاتها الجنسية، تصل حد أن يشبه «سعيد» دوره فيها، بوقائع الطبيعة، حينما كان يحدث نفسه بعد الفراغ من الأداء الجنسي أو أثناء ذروته، فيقول وهو يخاطب إيزابيلا سيمور في دخيلته، وهم في أوج ذروة الفعل الجنسي: «ولهذا فأنا لا أنوي بك شرًا إلا بقدر ما يكون البحر شريرًا حين تتحطم السفن على صخوره، وبقدر ما تكون الصاعقة شريرة حينما تشق الشجرة نصفين [...] (وحين استطرد متسائلًا في نفسه أيضًا) هل الشمس شريرة حين تحيل قلوب ملايين البشر إلى صحارى تتعارك رمالها ويجف فيها حلق العندليب»[50]، بل ويذهب إلى حد إشراك نهر النيل معه في مهمة اصطياد أولئك الفتيات، سألته هذه الأخيرة: هل تسكن بجانب النيل؟ فأجابها: إني أخرج يدي من شباك غرفتي في الليل فألامس ماء النيل وهو يجري، فلما أحس بأنها

(46) المرجع نفسه، ص 161.

(47) المرجع نفسه، 145.

(48) المرجع نفسه، ص 142.

(49) المرجع نفسه، ص 37، 163.

(50) المرجع نفسه، ص 45، 47.

وقعت في شباكه قال لنفسه: «الطائر يا مستر مصطفى وقع في الشرك، النيل ذلك الإله الأفعى قد فاز بضحية جديدة»[51].

بالعودة إلى إستراتيجية صناعة الآخر كما مرت معنا، فإن الاستعمار في هذه الإستراتيجية لا يبدو إلا كحالة خصاء كامل لأمة، بالمفهوم الفرويدي لعُقدة الخِصاء، فهو خِصاء يتم دائمًا بواسطة الأب، وبالوعي بسلطته[52]، حينما يفهم الصغير المهدد بالخصاء، فهمًا طفوليًا مؤداه؛ أن عضو الذكورة الذي يملكه هو ـ دون الإناث ـ قابل للانفصال عن جسده[53]، وهي عقدة ستظل ملازمة للصغير طوال حياته إن لم تحل.

لا يحاول «سعيد» بواسطة هذا الجنس المفرط، إلا أن ينفي عن ذاته عُقدة الخِصاء، في مواجهة (الآخر/ الأب/ الإمبراطورية)، فهو دائمًا وأبدًا في أوقات أفعاله الجنسية المفرطة، في حالة استحضارٍ محموم لمشاهد الأب/ الإمبراطورية وجرائمها في البلدان المُستعمَرة، حتى وهو في أوج مراحل مطارداته لفرائسه، نشهد معه إحساسًا عميقًا بالخصاء وحضورًا ملحميًا لمهمته المقدسة، نفي الخصاء عن ذاته، يقول وهو يقترب من اصطياد جين موريس: «أنا الغازي الذي جاء من الجنوب وهذا هو ميدان معركتي الجليدي الذي لن أعود منه ناجيًا، أنا الملاح القرصان وجين موريس هي ساحل الهلاك ولكنني لا أبالي»[54]، بينما حملت الكتب التي ألفها عناوين مثل: اقتصاد الاستعمار، الاستعمار والاحتكار، الصليب والبارود، اغتصاب أفريقيا[55].

يغدو النيل شريكًا لـ «سعيد» في هذه المهمة المقدسة، وليس ثمة فرق بين ما يقوم به «سعيد» وبين حوادث الطبيعة العادية التي على الإنسان أن يتقبلها بجَلَد. ببساطة؛ لأنه لا يد له ولا لغيره في وقوعها، لأنها تمامًا مثل الاستعمار، بوصفه هو الآخر مهمة مقدسة في نظر من قاموا به. لذلك سيكون هذا هو منطق «سعيد» دائمًا، حتى في قاعة المحكمة، بعد أن قتل زوجته جين موريس، وقاد بمحاولاته نفي الخصاء عن نفسه/ أمته، أربع فتيات للانتحار، إحداهن كانت متزوجة، نجده يقول: «إنني أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس، البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلًا لنقل الجنود، وهم أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول: نعم بلغتهم، إنهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوروبي [...] نعم يا سادتي إنني جئتكم غازيًا في عقر داركم، قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»[56].

(51) المرجع نفسه، ص 43.

(52) سيغموند فرويد، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، ط 3 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص 99، 101.

(53) سيغموند فرويد، **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 3 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص 120.

(54) صالح، ص 162.

(55) المرجع نفسه، ص 138ـ139.

(56) المرجع نفسه، ص 97ـ98.

بينما تبدو المهمة الاستعمارية مهمة مقدسة، وعبئًا على الرجل الأبيض من وجهة نظره، فهي في نظر «سعيد» شيء آخر، شيء تم حقنه به وهو يجري في عروقه مجرى الدم، وسيظل يؤرقه إن لم يشف منه، شيء ليس أقل من عقدة خصاء لازمته مُذ أن شب صغيرًا وتعلم وتربّى على يد المستعمر، كما لازمت كثيرين غيره، من دون أن ينجح في التخلص منها.

بمنزلة تأسيس وخاتمة

تأتي هذه الخلاصة هنا، إلى جانب كونها خاتمة، محاولة لتعريف ما يمكن أن نطلق عليه صفة الرواية ما بعد الكولونيالية؛ إذ يبدو لنا من خلال التحليل الذي أجريناه، مفاهيميًا، عبر المقاربة التي سعت لصوغ نسيج مفاهيمي، يعيد رسم حالة الحداثة الأوروبية في مبتدئها، في مواجهتها مع بقية أجزاء العالم، ومواجهتها مع ما بعد الحداثة بديلًا معرفيًا لها، وما بعد الكولونيالية اقترابًا تأسيسيًا نظريًا داخل تقاليد ما بعد الحداثة، مع أمثلة من الفن والأدب والرواية ما بعد الكولونيالية كممارسات وتطبيقات لمنطق ما بعد الحداثة في الإنتاج المعرفي، وتطبيقيًا، من خلال تشريح أو آليات النص الروائي، وفتح طاقة الإمكان داخل مفاهيم ما بعد الكولونيالية كحقل معرفي وأدبي، ينهض موضوعيًا كوعي، مناقض وبراديغم بديل للحداثة، أي ما بعد حداثي بامتياز، في مواجهة الحداثة الأوروبية بوجهها الكولونيالي، يبدو لنا من خلال كل ذلك، أن هنالك سمتين مركزيتين تطبعان الرواية ما بعد الكولونيالية، هما خصائص الرواية ما بعد الحداثية ومنطقها المتجلي في أدواتها، وإستراتيجيات عمل الخطاب ما بعد الكولونيالي ومنطقه، كما جرى الكشف عنه من خلال محاولات القراءة والتأويل التي قمنا بها للنص والخطاب/ المنطوق لرواية موسم الهجرة للشمال، وهو ما سنعمل على تلخيصه هنا.

السمة الأولى: إن ما يجعلنا نطلق على رواية ما، صفة ما بعد الكولونيالية، ليس فقط وقوعها ضمن حقبة تاريخية جاءت مباشرة بعد تجربة الاستعمار، ولا حتى اشتغالها على الاستعمار موضوعًا وتجربة معيشة لمجتمعات مُستعمَرة، أو تفريعاته والأسئلة التي انبثقت منه، مثل الاستغلال والهيمنة والخضوع وغيرها، وإنما كيفية تناولها لموضوعة الاستعمار، وطرحها هذه الأسئلة، هل نجحت كرواية في الإفلات من فخ الملحمية؟ بمعنى أنها لم تذعن لإغراء تقديم مأساة الشعوب المستعمرة في شكل ملحمي بطولي، يحاكي النموذج الحداثي السيد، ولكنه في الأخير ينهزم أمامه بشرف بطولي، باحث عن نموذجه الحداثي المضيع هو الآخر، أم أنها فككت هيمنة هذا النموذج الحداثي وبينت هشاشته؟ حينما استدعته تخييليًا ليجاور عوالم مضطهدة وخاضعة له، لتعري ضعفه وتبرز قلة حيلته وتهافت مقولاته، جنبًا إلى جنب مع مقولات العوالم الخاضعة لسيطرته، وهل في الأخير قدمت لهذين العالمين درسها الأخير؟ من خلال ما شيدته من بناء تخييلي لا تسوده حكمة واحدة ويرتفع فيه صوت واحد، بل هو في حد ذاته مجموعة عوالم يجمعها عالم تخييلي، يبدو للناظر بالعين الوحيدة للحداثة أنه عالم واحد؟

السمة الثانية: ليس في إمكان أي رواية تحقيق شرط السمة الأولى، ما لم تتوسل تقنيات لها القدرة، ليس فقط على احتواء هذا التناقض الذي تثيره خطابات الهيمنة والخضوع، وإنما أن تكون كذلك قادرة

على تفكيك هذه الخطابات وتعريتها، وإبراز مكامن ضعفها، ومن ثم نسفها، مرة وإلى الأبد، باقتراح أسئلة مغايرة، وإيجاد طرق بديلة من طرح الأسئلة الملحة ـ كالتقنيات الموظفة في العمل الروائي الذي درسناه ـ وهي تقنيات تستمد فلسفتها من ينبوع الحكمة ما بعد الحداثية متعددة المشارب والألسن. إذًا، لا مجال هنا، سوى الإقرار بحالة التضافر[57]، التي تجمع هاتين السمتين، الأولى والثانية، شرطين لازمين للرواية ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الحداثية، بما يزيد على كونهما توأمين لا يعيش أحدهما دون الآخر في عمل روائي منفردًا فحسب، إلى عدّهما طابعًا مميزًا ومتواشجًا، يشكل هذا الطابع المُميز والمتواشج عصب الخطاب ما بعد الحداثي للرواية ما بعد الكولونيالية، بما يجعلها توفر أفقًا ومشهدًا ما بعد حداثيًا بديلًا، يتكلم فيه المستعمر سابقًا لغة مستعمِريه السابقين «دون إحساس بالذنب ولا إحساس بالجميل»، مشهد من عالمٍ لأناسٍ عاديين فقط، وهو ما حاولت هذه الدراسة إضاءة بعض جوانبه المركزية.

المراجع References

العربية

أشكروفت، بيل وآخرون. **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**. ترجمة أحمد الروبي وآخرين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

________. **الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في أدب المستعمرات القديمة**. ترجمة شهرت العالم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية/ المنظمة العربية للترجمة، 2006.

إيكو، أمبرتو. **آليات الكتابة السردية**. ترجمة سعيد بنكراد. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009.

دولوز، جيل. **الصورة - الحركة: أو فلسفة الصورة**. ترجمة حسن عودة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة/ المؤسسة العامة للسينما، 1997.

دباشي، حميد. **ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب (دراسات)**. ترجمة باسل عبد الله وطفة. إيطاليا: منشورات المتوسط، 2015.

صالح، الطيب. **موسم الهجرة إلى الشمال** (رواية). بيروت: دار العودة، 1987.

عطية، أحمد عبد الحليم (محرر). **ليوتار والوضع ما بعد الحداثي**. الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية. بيروت: دار الفارابي، 2011.

(57) إن أفضل التوصيفات لما نسميه هنا بحالة التضافر في استجابة العمل الروائي لشروط سابقة له، هو ما سماه أمبرتو إيكو بإكراهات العملية السردية، المتولدة من عالم ضمني، وهو ما شرحه سعيد بنكراد بوضوح في مقدمة ترجمته لكتاب إيكو آليات الكتابة السردية، انظر:

أمبرتو إيكو، **آليات الكتابة السردية**، ترجمة سعيد بنكراد (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009)، ص 10ـ16، 36، 94، 106ـ107.

فرويد، سيغموند. **أفكار لأزمنة الحرب والموت**. ترجمة سمير كرم. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986.

________. **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2013.

________. **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.

القاضي، محمد وآخرون. **معجم السرديات**. تونس: دار محمد علي ودور نشر أخرى، 2010.

كونديرا، ميلان. **الستارة: بحث من ستة أجزاء**. ترجمة معن عاقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015.

مارشال، برندا. **تعليم ما بعد الحداثة؛ المتخيل والنظرية**. ترجمة السيد إمام. القاهرة: المشروع القومي للترجمة 2010.

مانفريد، يان. **علم السرد: مدخل إلى نظرية السرد**. ترجمة أماني أبو رحمة. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر، 2011.

محمد، الشيخ الشيخ. **التحليل الفاعلي وتحديات النهضة**. الخرطوم: دار مدارات للنشر والتوزيع، 2011.

ناشف، إسماعيل. **العتبة في فتح الأبستيم**. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2014.

نيتشه، فريدريك. **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**. ترجمة محمد الناجي. المغرب: دار أفريقيا الشرق للطباعة والنشر، 2011.

هارفي، ديفيد. **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**. ترجمة محمد شيا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

هتشيون، ليندا. **سياسة ما بعد الحداثة**. ترجمة حيد حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

الأجنبية

Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Ashis, Nandy (ed.). *Science, Hegemony, and Violence: A Requiem for Modernity*. Tokyo: The United Nations University, 1988.

Berman, M. *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Penguin, 1988.

Chakravarty, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Harvey, D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990.

Jameson, F. *The Political Unconscious: Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.

Landry, D. & G Maclean. *The Spivak Reader*. NY.: Routledge, 1996.

Lawrence, C. N. et al. *Marxism and Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Lyotard, J. F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge: Theory and History of Knowledge*. Translated By: G. Bennington & B. Massumi. vol. 10. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

________. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Spivak, G. Ch. *A Critique of Postcolonial Reason*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Young, R. J. C. *Post-colonialism: A Historical Introduction*. London: Blackwell, 2001.

Driss EL khadraoui** إدريس الخضراوي*

النظرية والترجمة
ميخائيل باختين والنقد الأدبي العربي المعاصر

Theory and Translation
Mikhael Bakhtine and Contemporary Arab Literary Criticism

ملخص: هذا البحث محاولة لفهم دور الترجمة في رحلة النظرية وانتشارها خارج الحقل الثقافي الذي تكوّنت فيه أول مرّة، وهو يتخذ من الشعرية الاجتماعية التي بلورها الناقد الروسي ميخائيل باختين منذ عشرينيات القرن الماضي أنموذجًا لإجلاء هذا الدور، وذلك من خلال تبئير التفكير بشأن الترجمة التي أنجزها الناقد المغربي محمد برادة في بعض نصوصه، وقد صدرت في كتاب بعنوان **الخطاب الروائي: ميخائيل باختين**(1). ويستخلص الباحث أنّ الإنتاجية التي ميزت تلقي الناقد المغربي محمد برادة لمقترحات باختين المتمثّلة على نحو خاصّ في مفاهيم الحوارية، والتعدد اللغوي، و«الكرونوتوب»، وتعدد الأصوات، قد فتحت للنقد الروائي العربي فرصة التجدد على مستويَي المنهج والممارسة، والخروج من دائرة القراءة المغلقة.

الكلمات المفتاحية: النظرية، الترجمة، الحوارية، التعدد اللغوي.

Abstract: This paper attempts to understand the role of translation in the transmission and spread of theory outside the cultural field where it was first formulated. To reveal this role, it takes as an example the social poetics formulated by Russian critic Mikhail Bakhtin starting in the 1920s. It focuses on the translations of Moroccan critic Mohammed Barada of some of Bakhtin's texts (published as *Novelistic Discourse* in 1987). The paper concludes that Barada's reception of Bakhtin's suggestions, particularly the concepts of the dialogic, polyglossia, the carnivalesque, and polyphony, opened up for the Arab novelist-critic opportunities for innovation on the levels of method and practice, so as to emerge from the closed circling of reading.

Keywords: Theory, Translation, Dialogism, Polyglossia.

* أستاذ الأدب الحديث، جامعة القاضي عياض، الكلية المتعددة التخصصات، آسفي - المغرب.

** Professor of Modern Literature, Multidisciplinary Faculty of Safi, Cadi Ayyad University, Morocco.

(1) صدر عن دارَي نشر في السنة نفسِها: **الخطاب الروائي: ميخائيل باختين**، ترجمة محمد برادة (القاهرة والرباط: دار الفكر، ودار الأمان، 1987).

مقدمة

من بين النظريات التي غيّرت مسارات النقد الأدبي العالمي، في النصف الثاني من القرن الماضي، النظرية التي تمكّن ميخائيل باختين (1895-1975) من بلورتها في عشرينيات القرن السابق؛ من خلال مجموعة أعمال يشغلها هاجس الإدراك الإنساني والعلاقات «البينذاتية»، كما تشغلها جماليات الإبداع الثقافي وفلسفة اللغة ونظرية الأدب والكرنفال. وتكاد تكون أعمال هذا المنظّر الروسي، التي تنطوي على محاولة «جادة للوصول إلى فهم أعمق وأخصب للظاهرة الأدبية المعقدة، بكل أبعادها الذاتية والمجتمعية، وبتفاعلها الخلاق مع المجتمع الذي تنتمي إليه في شتى تجلياته ونشاطاته ومؤسّساته»[2]، من أكثر الجهد الفكري والنقدي انتشارًا بين عدد كبير من النقاد المتميزين في أوروبا وأميركا، وفي الوطن العربي. فقد تبلورت تصوراته في خضم المساءلة العميقة التي وجهتها الشكلانية الروسية للفرضيات القائلة بوجود علاقة تناظر بين البنية الأدبية والبنيات الاجتماعية يتعين تحديدها والكشف عنها. وفي ذروة هذا الجدل حول إعادة بناء موضوع الدراسات الأدبية وفصله عن تاريخ الأدب، بدَا باختين من خلال الإجراءات المنهجية التي دعا إليها، ناقدًا مختلفًا بالمعنى المنتج لمفهوم الاختلاف[3]. فهو لم يدرس الظاهرة الأدبية من الداخل فحسب، بل اهتمّ كذلك بتحليل دلالاتها وأبعادها الاجتماعية الملتصقة بالتفاعلات الإنسانية، وما تنطوي عليه من حوارية وتعدد في الأصوات. لهذا اعتبره فلاديمير كريزينسكي «أعظم متفحّص لأسرار الكلام الإنساني، ذلك الكلام الذي إذا ما نظر إليه في بعده التوليدي، ألفيناه قوّةً نابذةً وجاذبةً في نفس الآن»[4].

ومثل باقي النظريات الرصينة التي تنجحُ في نيل المشروعية، فيقبلُ عليها الباحثون والدارسون لاستثمار أدواتها ومقولاتها، والاستفادة ممّا تقدّمه من ضروب الفهم المتجدد لموضوعها، وما تبذله من جهد في تشييد دعامات تحليل أصيل لعلاقته بالشرط الإنساني، تلقّف العالم في قاراته المختلفة أعمال باختين الباهرة، من منطلق الوعي بما تنطوي عليه افتراضاته الإبستمولوجية من رؤًى متفرّدة كفيلة بإخراج النقد الأدبي من الأزمة التي دخلها أواخر الستينيات من القرن العشرين؛ بسبب التوجهات الانعزالية التي عمّقت الفجوة بين النصوص والعالم. وهكذا، أدّى انتشار الفكر الباختيني من خلال اللغات التي ترجم إليها إلى إحداث نقلة عميقة في حقل الدراسات الأدبية المعاصرة، لم يقتصر مفعولها على إضاءة طبيعة الأعمال الأدبية التركيبية وطبيعة العلاقة الجدلية بين الأدب والواقع الاجتماعي، بل تعدّى ذلك إلى المساهمة في نقْل الاهتمام بالأدب من دائرة المقاربة النصية المغلقة إلى الفضاء الرّحب للمقاربة الحوارية المفتوحة على شواغل الإنسان واللغات والعالم.

---

(2) صبري حافظ، **أفق الخطاب النقدي** (القاهرة: دار شرقيات، 1996)، ص 95.

(3) نستعمل مفهوم الاختلاف بالمعنى الذي وضعه رولان بارت لهذا المفهوم في كتابه *S/Z* حينما ميّز بين «النص الكتابي» و«النص القرائي». فإذا كان النص القرائي ينتهي بمجرد أن يُقرأ، فإنّ النص الكتابي يدعو القارئ دائمًا إلى إعادة قراءته. وبهذا المعنى، فإنّ النص الكتابي يتميز بخاصية الاختلاف التي هي نقيض المشابهة والتماثل. انظر:

Roland Barthes, *S/Z* (Paris: Seuil, 1970), p. 15.

(4) فلاديمير كريزينسكي، **باختين والمسألة الإيديولوجية**، ترجمة حسن بحراوي وعبد الحميد عقّار، **علامات**، العدد 6 (1996)، ص 12.

لقد أبصر الدارسون لأعماله إمكانيات كبيرةً لتطوير البحث الأدبي وإغنائه بمفاهيم وتصورات تُستمدّ من تيارات نقدية أخرى. ومثّل هذا الأمر أهمّ مظهر من مظاهر خصوبة تراثه النظري والنقدي. ولهذا السبب، ربّما اعتبره تزفيتان تودوروف أكبر مُنظّر للأدب في القرن العشرين، وليس ذلك لأنه تمثل التراث الروسي العميق في حقل التنظير للأدب فحسب، وإنما لأنه نظّر للأدب من موقع مختلف، استند فيه إلى تفكير منهجي في العلوم الإنسانية. فقد أخذ في حسبانه حقولًا أخرى غير الأدب، حتى قيل: «إنّ تخصصه، إذا كان من الجائز أن نستعمل مثل هذه الكلمة، هي ألّا يكون متخصصًا»[5].

مواقع التلقي: كتابات باختين في السياق الغربي

يتّضح تقدير الإنجاز الأساسي لميخائيل باختين حينما نعاين التأثير الواسع لفكره خارج السياقات التاريخية والثقافية التي تشكّل فيها. وعلى الرغم من الهامشية التي أحاطت بفكره، ما جعل مكانته لم تظهر بروسيا إلا بعد انعقاد المؤتمر الشيوعي عام 1956، فإنّ النقلة التي أحدثتها تقصياته العميقة في الظاهرة الأدبية تجعلنا أمام باحث ظلّ، طوال مساره العلمي، متّسمًا بالجدية والصبر، على الرغم من الأوضاع القاسية التي عاشها. وهذا ما انتبه إليه النقاد الذين حاوروا أعماله، وتلمّسوا فيها إمكانات جدّيةً لكشف ما لم يكن معروفًا من خصائص الرواية كظاهرة عابرة للثقافات والآداب. ففي فرنسا، شهدت الدراسات الأدبية، منذ أواخر ستينيات القرن الماضي، منعطفًا حاسمًا. فعلى الرغم من أنّ هذا البلد لم تتطور فيه النظرية الأدبية إلا حديثًا، أي ابتداء من عام 1950، مع سارتر وبارت وبورديو، إضافةً إلى التأملات التي بلورها بعض الكتاب من أمثال فلوبير، ومالارميه، وبودلير، فإنّ الأعمال النقدية التي ظهرت خلال هذه المرحلة شمل تأثيرها العالم كلّه. ومنذ أن شرعت جوليا كريستيفا وتودوروف في التعريف بميراث ميخائيل باختين وتقديم أفكاره وتصوراته في الحقل الثقافي الفرنسي، انتبه النقاد إلى الملاءمة والراهنية اللتين تنطوي عليهما تقصياته وتحليلاته للظاهرة الأدبية، وهو ما كان له أعمق التأثير في تجديد أدوات النظرية الأدبية، وتوسيع حدود اشتغالها.

لقد نشرت كريستيفا سنة 1967 مقالةً بعنوان «**باختين: الكلمة، الحوار والرواية**»[6]، كما أعدّت أطروحةً حول أعماله تحت إشراف لوسيان غولدمان، وقد نُشرت بعنوان **نص الرواية**[7]، وفيها طرحت مفهوم التناص L’intertextualité، وقد استفادت في بنائه من مفهوم الحوارية الذي يعدّ مفهومًا مركزيًا في نظرية باختين. فقبل هذه المقالة التي كتبتها كريستيفا، لم يكن لباختين أيّ حضور في الغرب. لهذا، ترى الباحثة كارين زبيندن أنّ الموقع الذي حظيت به كريستيفا والسلطة العلمية التي تمتعت بها أمّنا لباختين حضورًا مميزًا في الفضاء الثقافي الفرنسي؛ ذلك أنّ التأويل الذي أنجزته هذه الباحثة البلغارية حول مفاهيمه الأساسية، لم يحدث أبدًا أن تعرّض للنقد أو وُضع موضع مساءلة، وهذا الغياب للحوار

(5) تزفيتان تودوروف، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، ترجمة فخري صالح (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص 15.

(6) J. Kristeva, «Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman,» *Critique*, vol. 33 (1967), pp. 438-465.

(7) J. Kristeva, *Texte Du Roman: Approche Sémiologique D’une Structure Discursive Transformationnelle* (Paris: De Gruyter Mouton, 2013).

لا يمكن فهمه ببساطة على أنّه نوع من سخرية القدر بالنسبة إلى منظّر الحوارية الذي كثيرًا ما شدّد على أهمية الجدال والحوار والتعقيب، وإنما هو، على العكس من ذلك، ما أمّن لكريستيفا سلطةً في هذا المجال[8].

إضافةً إلى جهد كريستيفا، نهض تودوروف بدور محوري في تقديم فكر باختين والكشف عن التعدد الذي يسِمُه، وانطلق في ذلك من معرفة عميقة بالسياق التاريخي والأيديولوجي الذي تشكّلت في إطاره أطروحاته الأساسية. وقد تجلّى هذا الدور في قيامه بجمع أهمّ نصوص باختين في كتاب **المبدأ الحواري**[9]، إذ ساعدته قراءته الحوارية لهذه النصوص على طرح مفهوم «النقد الحواري» في كتابه **نقد النقد**[10]. وفي هذا السياق، يرى الناقد السعودي معجب الزهراني أنّ «ميخائيل باختين لم يتحدث عن «النقد الحواري»، فهذا المفهوم ـ كما نتداوله اليوم ـ يجد مرجعيته القريبة والمباشرة في كتابات تودوروف في مرحلة «ما بعد البنيوية» وقد تمثّلت ذروتها الفكرية في كتابيه **فتح أميركا، ونحن والآخرون**، في حين بلغت ذروتها المعرفية ـ النقدية في كتابيه **باختين: المبدأ الحواري ونقد النقد**[11]». والواقع أنّ الشهرة والتداول اللذين حظيَ بهما فكر باختين يعود الفضل فيهما إلى الجهد الكبير الذي نهض به هذان الناقدان البلغاريان، إذ أمكن لأفكاره أن تُتَداول خارج الإطار الضيق لدراساته حول رابلي، وأن تشغل موقعًا ملائمًا ومشروعًا بين الدعامات النظرية التي ينهض عليها التحليل الداخلي للنص الأدبي[12].

لِنَقُل إنّ التأويل الذي نهضت به كريستيفا إلى جانب تودوروف مهّد السبيل للاتصال بفكر باختين وباحثين آخرين من دائرته؛ من بينهم فولوشينوف، وميديفيديف، في مرحلة كان الوصول فيها إلى فكره مسألةً إشكاليةً، نظرًا إلى الصعوبات التي تنطوي عليها مقولاته، إضافةً إلى طابعها التجريدي. ونعتقد أنّنا نَلمس في خلفية هذه المساعي، وهي مساعٍ تهدف إلى وصْل الحقل الثقافي الفرنسي بأفكار هذا المنظّر ذي الأعمال النقدية الأصيلة، ذلك الحدس المتعلّق بدور فكره في اللغات التي يترجم إليها، وفي التخفيف من وطأة الأزمة التي شهدتها الدراسات الأدبية، بعد انحصار مدّ البنيوية؛ بسبب الانتظارات المختلفة لجيل جديد من النقاد والمثقفين أكثر ميلًا إلى ربط الأدب والفن بالسياسة. وهكذا، دفع فكر باختين باحثين كثيرين إلى مساءلة الأبنية التي شيّدوها خلال الستينيات باسم النزعة العلمية. ويُعَدّ رولان بارت مثالًا حيًّا على التأثير العميق الذي أحدثه النص الفكري الباختيني. ففي كتابه *S/Z*، انتقد التوجهات التي انخرطت في مسعى جعل النقد ممارسة علميةً تستهدف بناء نماذج وأنساق عامة للنصوص، مشددًا على أنّ الأدب يتعيّن جوهريًا بالاختلاف والتناص، ولا يتعيّن

(8) Karine Zbinden, «Du Dialogisme À L'intertextualité: une relecture de la réception de Bakhtine en France (1967-1980),» *Siavica Occitania*, no. 17 (2003), p. 209.

(9) T. Todorov, *Mikael Bakhtine, Le principe dialogique, suivi de: écrits du cercle de Bakhtine* (Paris: Seuil, 1981).

(10) T. Todorov, *Critique de la critique* (Paris: Seuil, 1984).

(11) معجب الزهراني، «نحو التلقي الحواري: مقاربة لأشكال تلقي كتابات ميخائيل باختين في السياق العربي»، **مجلة العلوم الإنسانية**، جامعة البحرين، العدد 3 (شتاء 2000)، ص 152-153.

(12) Richard Hodgson, «Mikhail Bakhtine et la théorie littéraire contemporaine, Liberté,» vol. 37, no. 4 (1995), p. 49.

بالتماثل والمشابهة. كما أنّ أطروحات جيرار جونيت حول «التناص»، و«التفاعل النصي»، تُعدّ من أكثر الإنجازات النقدية المعاصرة - في حقل السرديات - دلالةً على تأثير الفكر الباختيني في النقد الفرنسي خلال حقبة ما بعد البنيوية. وقد برز هذا التأثير منذ كتابه **مدخل إلى جامع النص**[13]، ليظهر بقوة في أعماله اللاحقة، ومن بينها **عتبات**[14] *Seuils*، و**تطريسات**[15]. *Palimpsestes*

في هذا السياق، لا يمكن تجاهل المنافذ التي استطاع الناقد بيير زيما أن يفتحها أمام سوسيولوجيا الأدب على نحوٍ عامّ، والنقد الاجتماعي على نحوٍ خاصّ، من خلال القراءة الرصينة التي تناول بها العدّة النقدية لميخائيل باختين. وتكفي العودة إلى كتابيه **موجز النقد الاجتماعي** و**النص والمجتمع**، لتتبيّن لنا الأبعاد والدلالات العميقة التي اتخذتها المفاهيم الأساسية الناظمة لشعرية باختين؛ كالحوارية، والتعدد اللغوي، وتعدد الأصوات، والكرنفال، والازدواجية القيمية. فبخلاف المقاربات الاجتماعية التي شُغلت بالتقصّي في مضامين الأعمال الأدبية، وجّه بيير زيما بوصلة النقد الاجتماعي نحو التفكير في الكيفية التي تتمفصل بها المشكلات الاجتماعية والرهانات الخاصة بالطبقة الاجتماعية، في المستويات الدلالية والتركيبية والسردية، إذ جعل مفهوم الوضعية الاجتماعية اللسانية أساسًا لما اعتبره نظريةً في علم اجتماع النصوص الأيديولوجية والنظرية[16].

إذا كان باختين قد عُرِفَ في الوسط الثقافي الفرنسي بعمليه الموسوعيين عن دوستويفسكي ورابليه، فإنّ فكره في الولايات المتحدة الأميركية سيأخذ في الثمانينيات أبعادًا جديدةً، من خلال جهد كثير من الباحثين الذين فكروا بمفاهيمه في إشكاليات وقضايا أوسع من الأدب؛ مثل مساءلة الحدود بين الفروع المعرفية، إضافةً إلى أسئلة الهجنة والتعدد والاختلاف والآخرية والترجمة الثقافية والهويات المنقسمة على ذاتها[17].

ومن المعروف أنّ استقصاءات هذا الناقد الروسي مثّلت محاولةً لمّاحة لتجديد تاريخ الرواية ونظريتها. فكتابه **قضايا شعرية دوستويفسكي**، وقد نُشر أول مرة سنة 1929، يسائل على المستوين اللساني والأدبي، وحدة جنس الرواية واكتماله. فالفكرة الأساسية الناظمة لهذا الكتاب هي مسألة «البوليفونية»؛ أي وجود أصوات عديدة في الملفوظ الواحد. إذن، ليس غريبًا أنّ الجدة التي تنطوي عليها مقترحاته هي التي ستشكّل قوّةً جاذبةً للنقاد في الولايات المتحدة الأميركية؛ مثل فاديم ليابينوف، وكاريل إيمرسون، وهيلين إيزوولسكي، وواين بوث، ولاديسلاف ماديجكا، وفيرن مغي، وليندا هيتشون، ودافيد هايمان، وآخرين. فهؤلاء تلقوا أعماله عبر الترجمة إلى اللغة الإنكليزية، أو من خلال ممارسة النقد التحليلي. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى الجهد الكبير التي قام به الباحثان كاترينا كلارك

---

(13) جيرار جونيت، **مدخل لجامع النص**، ترجمة عبد الرحمان أيوب (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986).

(14) Gérard Genette, *Seuils* (Paris: Seuil, 2002).

(15) Gérard Genette, *Palimpsestes* (Paris: Seuil, 1982).

(16) بيير زيما، **النص والمجتمع آفاق علم اجتماع النقد**، ترجمة أنطون أبو زيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 50.

(17) في هذا السياق، يمكن العودة إلى الأعمال المتميزة للناقد ميشال هولكيست. انظر:

Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World* (London: Routledge, 1990).

وميشيل هولكيست في إعادة بناء سيرة باختين الذهنية عبر تتبع المحطات الأساسية لفكره من خلال الرّجوع إلى الأرشيف الخاص به في موسكو، أو عبر الشهادات الشفوية التي قدّمها أشخاص يعرفونه. وفي كتابهما الذي كان بعنوان **ميخائيل باختين**[18] ناقشا مجمل أعماله التي نشرت أو التي لم ترَ النور بعدُ، كما أبرزا المفارقات التي أحاطت بصورته داخل الاتحاد السوفياتي سابقًا وخارجه.

من الواضح أنّ انتشار فكر باختين بين النقاد الأميركيين يتمّ من خلال عدد من مفاهيمه الأساسية. فمفهوم الحوارية لا تنحصر تداوليته بين المشتغلين بالدراسات الأدبية، بل إنّه يُستثمر من باحثين في مجالات أخرى؛ مثل حقل «الدراسات الترجمية». وهنا يمكن الإشارة إلى جهد الباحث أميت كومار الذي نبّه في كتابه **باختين ودراسات الترجمة**[19] إلى أهمية نظرية باختين في إخصاب الدراسات المعنيّة بالترجمة، وتعميق منظوراتها حول عدد من القضايا والإشكالات التي تطرحها الترجمة الثقافية، منظورًا إليها كفعالية حوارية، ما يؤسس جسورًا بين الثقافات واللغات ويوفر إمكانًا لظهور الأصوات المتعددة والرؤى المختلفة. يُضاف إلى هذا أنّ مفهوم الكرنفال المفعم بدلالات المقاومة والفضح والتعرية التي تتعرّض لها السلطة الرّسمية وثقافتها من قِبل الطبقات الشعبية واحتفالاتها العفوية، وهو المفهوم الذي يلتقي فيه بأطروحات المنظّر الماركسي أنطونيو غرامشي، ليس بعيدًا عن ظهور تيارين نقديين كبيرين يُعدَّان من أكثر الاتجاهات النقدية تأثيرًا في الدراسات النقدية المعاصرة. فالاتجاه الأول يتعلق بـ «دراسات ما بعد الكولونيالية» التي عنيت بتفكيك أنساق الهيمنة والتراتبات التي تنطوي عليها العلاقات بين المركز والأطراف. وقد أنجب هذا التيار عددًا من الباحثين والمنظّرين المبرزين الذين جعلوا من التهجين النصي والنظري أفقًا أساسيًا لكل فكر تحرّري، أمثال إدوارد سعيد، وهومي بابا، وغياتاري سبيفاك. أمّا الاتجاه الثاني فهو تيار «النقد الثقافي» الذي يستفيد من التقليد الذي عُرف في إنكلترا باسم «الثقافة والمجتمع» Culture and Society، وقد أرسى أسسه الباحث البريطاني ريموند وليامز. ومن أهمّ النقاد الذين انضووا إلى هذا الأفق ستيوارت هول، وفرانكو موريتي، وإدوارد سوجا، وبيتر بيرجر.

وعندما نراجع الأبحاث والدراسات التي تستلهم فكر هذا المنظّر الروسي، يتبيّن لنا أنّ الاستقبال الأميركي لأعماله لا يناظره من حيث الإنتاجية إلّا استقبال المثقفين الأميركيين لتيارات ما بعد البنيوية، بخاصة كتابات فوكو، ودريدا، وألتوسير، وبارت، وغيرهم من المنظّرين الذين ينضوون إلى ما يعرف بـ «النظرية الفرنسية». وقد أبرز الباحث فرانسوا كوسي سياقات هذا التلقي ومفارقاته على نحوٍ لمّاح. فإذا كان ذلك الجهد لما بعد البنيوية قد ظلّ مطموسًا في الحقل الثقافي الفرنسي، فإنه سيشهد توهجًا وميلادًا جديدين في الحياة الثقافية الأميركية خلال حقبة الثمانينيات[20]. وهذا بالتحديد ما حدث لفكر باختين. فعلى الرغم من الهامشية التي أحاطت به في روسيا، فإنّ الرحلة الطويلة التي قطعتها أعماله

---

(18) Katrina Clark & Michael Holquist, *Mikhael Bakhtine* (Cambridge: Belknap Press, 1986).

(19) Amith Kumar, Bakhtin and Translation Studies, *Theoretical Extentions and Connotations* (UK: Cambridge scholars publishing, 2016).

(20) François Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris: la découverte, 2005).

بين القارات والثقافات المختلفة، ألقت ضوءًا كثيفًا على جهده النظري، ما جعله واحدًا من أكثر النقاد تأثيرًا في القرن العشرين.

تأثير باختين في النقد العربي

إنّ الدارس للنقد العربي في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وهي الحقبة التي شهد فيها محاولات عميقةً لتمثّل التيارات النقدية الحديثة، سيلاحظ الدور الكبير الذي نهض به المرجع الباختيني في تعميق النقد وتوسيع رؤيته لموضوعه. ففي هذه المرحلة التي اتسع فيها فعل المثاقفة، كما برز لدى الناقد الأدبي أهمية استحضار سياق المعرفة النقدية وتجلياتها التطبيقية، ستمثّل تنظيرات باختين سلطةً مرجعيةً شديدة الحضور في إنتاج الناقد العربي، سواء كان ذلك استنادًا إلى مفاهيمه وأجهزته النظرية في ممارسة النقد، أو من خلال ترجمة نصوصه وأعماله الأساسية. وليس في الأمر أيّ تزيّد إذا قلنا إنّ اكتشاف النقد العربي لباختين قد دفع عددًا كبيرًا من الباحثين إلى استثمار مقولاته ـ بخاصة الحوارية وتعدد الأصوات ـ والتفكير من خلالها إلى حدّ صار فيه الإمساك بما تعنيه هاتان المقولتان أمرًا مستعصيًا.

لعل من أقوى العوامل التي تفسر الاستقبال الذي حظيت به أطروحات باختين، من عدد من النقاد العرب، أنّ أعماله تتيح إمكانًا لفتح منفذ لمسارات جديدة ترتاد بتنظير الرواية العربية أفقًا آخر غير أطروحات لوكاش التي يرى محمد برادة أنها «ضيقت الأفق بدلًا من أن تفسح أرجاءه، لأنّ النقد العربي لم يقرأ لوكاش قراءةً كاملةً في سياقه وتطوره على ضوء الطرف المناقض له، أي من خلال المبدعين الذين كان يمثلهم برتولد بريشت في خصومته الجدالية مع لوكاش»[21]. إنّ باختين يتميز بتصوراته التي تجمع بين التحليل الداخلي والخارجي للأدب، وترفض الفصل بين الشكل والمضمون، وتشدّد على حوارية النصوص وتفاعلها، فضلًا عن افتراض هوية متعددة للمتكلم داخل النص. لذلك يمكن وصف مقاربته بكونها شكلانيةً من جهة بحثها في جماليات الأدب، كما يمكن اعتبارها مقاربةً اجتماعيةً لانشغالها بالدلالات التي ينطوي عليها الخطاب الأدبي. وهذا ما ألمع إليه الباحث ريشارد هودسون حينما لخّص المساهمة الباختينية في إغناء النظرية الأدبية المعاصرة في نقطتين أساسيتين: **أولاهما** وقوع فكر باختين من الناحية النظرية في نقطة تقاطع التيارات الكبرى للنقد الأدبي: الأسلوبية، والسيميائيات، وتاريخ الأفكار. أمّا **الثانية** فمفادها أنّ الأطروحات التي بناها مؤلف **جمالية الرواية ونظريتها**، استمدها مباشرةً من حقل العلوم الإنسانية. فاستنادًا إلى منظور مركب يستفيد من علوم مختلفة، استطاع باختين أن يهتم في الوقت نفسه بالتحليل النصي منظورًا إليه كشكل متميّز لتحليل الخطاب، وبتاريخ الأجناس والأشكال الأدبية[22].

تعدّد جهد النقاد العرب الذين تفاعلوا مع أعمال باختين ونهلوا من مضامين تفكيره من منطلق الوعي بما تنطوي عليه مفاهيمه من إمكانات لتجاوز القصور في الدراسات السابقة ونقد ثوابتها ومرتكزاتها،

(21) محمد برادة، «رواية عربية جديدة»، في: مجموعة مؤلفين، **الرواية العربية واقع وآفاق** (بيروت: دار ابن رشد، 1981)، ص 10.
(22) Hodgson, p. 50.

وخصوصًا ارتهانها بمبدأ انغلاق النص وغياب المرجع، و«إعادة الاعتبار» للخطاب الأدبي من منفذ اللغة التي هي المادة الأولى في الأدب. وفي هذا السياق، تبلورت أبحاث كبيرة الأهمية، عملت على إبراز راهنية فكر باختين في السياق النقدي العربي الذي كانت تهيمن فيه التوجهات البنيوية، وهي توجهات تفصل بين بنية الأدب ودلالته عبر ـ اللسانية، بين الخطاب الأدبي والأبعاد الاجتماعية التي تتدثر بها مكوناته المختلفة. ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء النقاد فيصل دراج، وجمال شحيد، ومحمد برادة، ويوسف حلاق، وفخري صالح، ويمنى العيد، وحميد لحمداني، وبشير قمري، وغيرهم. والملاحظ أنّ نشاط هؤلاء الدارسين توزّع بين الترجمة أو الأبحاث النظرية التي تشرحُ فكره ومفاهيمه الأساسية، أو الدراسات التطبيقية التي توظف مقولاته وإجراءاته المنهجية في قراءة النص الروائي العربي. ونعتقد أنّ الخصوبة التي طبعت تمثّل هؤلاء النقاد للشعرية الاجتماعية الباختينية، سواء كان ذلك في مستوى التنظير للرواية العربية وقضاياها «الجنس - أدبية»، أو على مستوى تحليل مكوناتها السردية واللغوية، تتجلى، أساسًا، على مستوى الخلفية النظرية والممارسة المنهجية. وفي هذا الجانب، يظهر نضج النقد العربي في هذه المرحلة وقدرته على بناء جسور بين المقاربة الداخلية التي تسائل بنيات النص التركيبية والفنية والمقاربة الخارجية التي تهتمّ بالدلالة.

نظرًا إلى تنوع الجهد النقدي العربي الذي انخرط في مسعى تمثّل مفاهيم باختين وافتراضاته الإبستمولوجية، أو مهّد لنشر فكره، أو حاور منظوره الحواري ونبّه إلى أهميته الاستثنائية في إرهاف الوعي بالنص الرّوائي العربي، بعيدًا عن نظريات لوكاش، أو غولدمان، أو بيير زيما، فإننا سنحاول إبراز أهمّ هذه المساهمات، بخاصة جهد فيصل دراج، ويمنى العيد، وحميد لحمداني؛ لأننا نلمس عند هؤلاء النقاد جملةً من المفاهيم النظرية والإجرائية التي تعمّق التفكير في أسئلة الرواية العربية وقضاياها، انطلاقًا من شعرية باختين.

في هذا السياق، يؤكد جمال شحيد في المقدمة التي وضعها للترجمة العربية لكتاب ميخائيل باختين **الملحمة والرواية**[23] أنّ **فيصل دراج** يُعدّ أول ناقد عربي كتب مقالةً قيّمةً عن باختين؛ وهي بعنوان «العلاقة الروائية في العلاقات الاجتماعية (الرواية ونمط الإنتاج)»[24]. والمطّلع على الجهد النقدي لهذا الباحث الفلسطيني والدور الكبير الذي نهض به في تعميق الوعي النظري بالرواية العربية، يدرك الأهمية التي يكتسيها باختين في المنظور النقدي الدرّاجي. فقد أعاد دراج نشر هذه المقالة ضمن كتابه **دلالات العلاقة الروائية**[25].

كما أفرد فصلًا خاصًّا بعنوان «ميخائيل باختين: الكلمة، اللغة، الرواية»، ضمن كتابه **نظرية الرواية والرواية العربية**[26]. ومن المهم القول إنّ الإحاطة الواسعة لفيصل درّاج بنظريات الرواية، ولا سيما التأملات التي أنتجها فلاسفة؛ من أمثال هيجل ولوكاش وغولدمان، ومعرفته العميقة بالانتقادات التي

(23) ميخائيل باختين، **الملحمة والرواية**، ترجمة جمال شحيّد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1982)، ص 7.

(24) نُشرت في مجلة **الطريق** سنة 1981، باختين.

(25) فيصل دراج، **دلالات العلاقة الروائية** (بيروت: دار كنعان، 1992).

(26) فيصل دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).

وُجِّهت إليها، من العوامل التي مكّنته من تقدير الإضافات التي تنطوي عليها أطروحات ميخائيل باختين، بخاصة في ما يتعلق بتشييد أسلوبية جديدة للنثر الرّوائي، تنطلق من مفاهيم وأدوات ومنظورات يؤطرها الوعي بخصوصية الرواية واختلافها عن الشعر.

تبرز مظاهر الإنتاجية التي طبعت تمثّل فيصل دراج لفكر باختين في اشتغاله بأدواته ومفاهيمه بشأن إعادة قراءة الرواية العربية ضمن السياق الثقافي الذي يحيط بها. ففي القسم الثاني من كتاب **نظريات الرواية والرواية العربية**، أعاد دراج التفكير في نشأة الرواية العربية وتحولاتها، مستفيدًا من المقترحات الباختينية التي شدّدت على عتاقة الرواية والتحامها بالآداب الشعبية، وبالمهمّشين الذين يجدون فيها فرصة للكلام و«إعادة الاعتبار» لذواتهم المغيّبة خلف التراتبات الاجتماعية والأنساق الثقافية الأحادية والمتمركزة. وانطلاقًا من هذا الوعي، يفسر دراج تكوّن الرواية العربية عبر تحليل الحقل الاجتماعي والثقافي الذي تغيب فيه النسبية والتعددية اللتين اعتبرهما باختين ضروريتين لازدهار النثر الروائي. وإنّ غياب هذا الوعي التعددي جعله يَعُدّ نشأة الرواية العربية نشأةً معوقةً[27]. وإذا كان دراج لا يقدّم تفسيرًا نهائيًا، أو ناجزًا، لنشأة الرواية وتحولاتها، فإنه يفتح بهذا التمثّل العميق لمفاهيم باختين أفقًا لإعادة النظر في تاريخ الأدب العربي الحديث عمومًا، وتاريخ الرواية خصوصًا، عبر ربط النص بالمجتمع والحقل الثقافي الذي يتشكّل فيه. وفي هذه النقطة، يلتقي بباختين الذي انتقد النظريات التي وصلت بين الرواية والطبقة البرجوازية، إذ ردّ أصولها إلى الأزمنة القديمة التي انتشرت فيها نصوص تتميز بالحوارية؛ مثل الهجائيات المنيبية والكرنفال والحوارات السقراطية.

ضمن هذا الأفق الحواري المنتج يمكن الإشارة إلى مساهمة الناقدة اللبنانية **يمنى العيد** التي تميّز خطابها النقدي على صعيد الوعي النظري والمنهجي؛ بالنظر إلى تشبعها بنظريات النقد المعاصرة، ولا سيما التيارات التي استندت إلى منظور سوسيولوجي موسّع للتفكير في الأدب وعلائقه بالنصوص والخطابات واللهجات الاجتماعية. ويمكن أن نلاحظ تأثّر يمنى العيد بباختين منذ كتابها **في معرفة النص** (1983)، على أنّ هذا التأثر سيزداد تعمّقًا وإنتاجيةً في أعمالها اللاحقة بخاصة **الراوي والموقع والشكل** (1986)، و**الرواية العربية المتخيل وبنيته** (2011). وقد نقلت يمنى العيد إلى العربية، بالاشتراك مع الباحث المغربي محمد البكري، كتابًا أساسيًا لباختين بعنوان **الماركسية وفلسفة اللغة**[28]. ولئن لم تعرض في أعمالها السابقة نظرية باختين على نحوٍ مفصل، فإنّنا نستشف أثر هذا المفكر الروسي قويًا في منظورها النقدي، وفي تناولها لجدلية العلاقة بين الأدب والمجتمع، كما نستشف في أعمالها قدرةً على تجاوز افتراضاته ونقدها وإظهار نسبيتها[29].

يظهر تأثر يمنى العيد بباختين في كتابها **الرواي: الموقع والشكل**، بخاصة المباحث التي تناولت فيها النقد والقراءة، والتعبير ومسألة الواقع، والكتابة والتحولات الاجتماعية. ففي ما يخصّ مفهوم النقد، نلاحظ أنها تشدّد على علاقته بالقراءة كنشاط ذهني يتقصّد قراءة النصوص وفهمها وإنتاج

(27) المرجع نفسه، ص 148.

(28) ميخائيل باختين، **الماركسية وفلسفة اللغة**، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986).

(29) يمنى العيد، **الرواية العربية المتخيل وبنيته** (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 15-30.

المعنى بصددها. غير أنّ هذا النشاط الذهني يكتسب قيمته من خلال التقاطع والتفاعل والحوارية مع الموقع الاجتماعي؛ لأنّ الناقد ليس معزولًا عن العالم. ومن هنا يمكن أن نلاحظ أنّ ربط يمنى العيد بين النقد وعلوم العصر، أي اللسانيات التي تطورت تطورًا كبيرًا منذ ستينيات القرن الماضي، ليس المقصود به إبعاد النقد عن أيّ مؤثرات خارج النص؛ لأننا نجدها تؤكد أنّ ارتباط النص (موضوع النقد) بالقارئ الذي يحمل إلى النص أسئلة الحياة والعالم الذي يعيش فيه يجعله متعدد الدلالات والمعاني، مفتوحًا على التحول والتبدل؛ بالنظر إلى قيمه، ومن حيث هي قيمٌ فنية، إذ تقول: «في هذا التحول تعيش النصوص تاريخيتها، أي تعبّر عن اجتماعي ثقافي لها، يتحوّل بتحوّل مفاهيم الثقافة وقيمها»[30]. وتضيف أنّ هذا التحول الذي يطاول مفاهيم الثقافة وقيمها ليس سوى «اندراجها في العلاقات الاجتماعية بين الناس، وفي ما هو رؤاهم وأحلامهم وصراعهم من أجل حياة أفضل، لهم فيها حرية العيش والتعبير وفرحهما»[31].

هكذا يحاور مفهوم الموقع عند يمنى العيد المرجع الباختيني وينأى عن الفكر النظري المتبلور ضمن التصور البنيوي الذي تحكّم في منظور النقد للأدب، إذ يدلّ هذا المفهوم على وجهة النظر أو التبئير، وهي متصورات تتصل بالسارد وعلاقته بما يرويه. في حين تتحدث يمنى العيد عن موقع اجتماعي أيديولوجي منه يتحدث الراوي والكاتب والقارئ والناقد. وهي فكرة مركزية عند باختين؛ لأنّ اللغة والكلام اجتماعيان. لهذا اعتُبر أنّ ما يهمّ في دراسة الرواية هو المتكلم وكلامه. وإنّ ما يهمنا في هذا السياق ليس إبراز مظاهر تخلّل فكر باختين لخطاب يمنى العيد النقدي، وإنما الإلماع إلى أهمية تقصياتها للنظرية الأدبية المعاصرة، ولنظرية باختين وأثرها في النقد العربي في مرحلة هيمنت فيها الدراسة البنيوية وتصوراتها بخصوص الأدبية، كما ظهرت فيها محدودية مقترحات لوكاش التي ارتهنت بالفصل بين الشكل والمضمون، والمطابقة بين النص الأدبي والواقع، ما غيّب خصوصية الأدب الجمالية وقدرته على خلق عالم جديد. وبهذا المعنى، نرى أنّ جدية تصورات يمنى العيد ورصانتها تكمنان في سعيها لتجديد علاقة الناقد بالنص عبر فتح وعيه عن الأسئلة الاجتماعية والثقافية الضاغطة في واقعنا العربي، وهي أسئلة لا يمكن للناقد الأدبي أن يستبعدها من دائرة الاهتمام باسم نزعة علمية مزعومة.

إذا انتقلنا إلى الحديث عن جهد الناقد المغربي حميد لحمداني، لاحظنا أنّ المقترحات التي قدّمها لتعميق الوعي النقدي بالرواية وبخصوصيتها الأسلوبية والدلالية، استفاد فيها كثيرًا من نظرية باختين. فإذا كان لحمداني في كتابه **من أجل تحليل سوسيوبنائي للرواية**[32] قد سعى للمواءمة بين المقاربة البنيوية التكوينية والشعرية الاجتماعية مستفيدًا من الانتقادات التي وجهها لهاتين المقاربتين، فإنه عبّر في كتابه **أسلوبية الرواية** عن طموح كبير إلى تشييد أُسس دراسة أسلوبية للرواية تنطلق من مراعاة خصوصيتها الأجناسية، وطبيعة الوعي اللغوي فيها. فقد لاحظ هذا الباحث مفارقات مثيرةً مفادها «أنّ كثيرًا ممن مارسوا النقد القصصي والروائي في العالم العربي إلى منتصف هذا القرن كانوا يدرسون

(30) يمنى العيد، **الراوي: الموقع والشكل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982)، ص 15.

(31) المرجع نفسه، ص 16.

(32) حميد لحمداني، **من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية** (الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1984)، ص 19.

الرواية بالمقاييس البلاغية المأثورة، وهي مقاييس نشأت أساسًا من خلال تأمّل ودراسة الظواهر الجمالية في الشعر والنثر الفني، واعتمدت بشكل جوهري على رصد الظواهر الجمالية الجزئية»[33]. وهذا ما جعل نقاد الشعر يخفقون في تقدير المنزلة الأدبية للرواية، فنظروا إليها نظرة ازدراء وتحقير على أساس أنها ليست من الأدب، لأنّ المفهوم السائد للأدب يتسم بالتقليدية والانشداد إلى الرؤية البلاغية للشعر.

من الواضح أنّ تأثر لحمداني بباختين يبدو من خلال دعوته إلى أسلوبية جديدة للرواية، ما يعكس وعي الباحث بالقيمة التي تكتسيها نظريته بالنسبة إلى النقد الروائي العربي في مرحلة تُعدّ حاسمةً ومفصليةً في تاريخ الثقافة العربية الحديثة. يتجلى ذلك في الفصلين الثاني والسادس. فقد اهتم الباحث بدراسة الأسلوب في نطاق الحوارية والمونولوجية، وهما مفهومان مركزيان شيدهما باختين انطلاقًا من دراساته لروايات دوستويفسكي، وقد تميزت بالخاصية الحوارية التي هي نتاج لنهج جمالي تمكّن الروائي الروسي من ابتكاره مستجيبًا لإيقاع التحولات التي كانت تعتمل في المجتمع الروسي في ذلك الوقت. كما توقف عند تحليل وجهة نظر باختين بخصوص مفاهيمه الأساسية؛ كالتهجين، والعلاقة المتداخلة ذات الطابع الحواري بين اللغات، والحوارات الخالصة. وهنا يمكن أن نسجل مدى تمثّل لحمداني واستيعابه للعدّة الباختينية على الرغم من طابعها التجريدي. فقد حرص على تقديم أمثلة من متْن الرواية يوضح من خلالها مفاهيم باختين، ويقرّبها من مدارك القرّاء.

لا شك في أنّ الأعمال النقدية العربية التي نهلت من معين نظرية باختين كثيرة تصعب الإحاطة بها، لأنها تتطلب دراسةً خاصةً، وهو ما ليس متاحًا بالنسبة إلى هذا البحث المعنيّ بتقصّي دور محمد برادة. ومن ثمّ، لا يمكن اختزال هذا التلقي في الجهد السابق على الرغم من أهميته وقيمة إضافاته، لأننا نجد أعمالًا أخرى حفرت أثرها عميقًا في النص النقدي العربي؛ مثل الترجمة التي قام بها جمال شحيد لكتاب **الملحمة والرواية** (1982)، مع أنّ هذه الترجمة تمّت انطلاقًا من لغة وسيطة هي اللغة الفرنسية. وقد يُفسّر هذا الأمر بالحضور الذي حظيت به النظرية الفرنسية في المجال الأدبي العالمي منذ النصف الثاني من القرن الماضي، باستثناء ترجمة يوسف حلاق لكتاب **الكلمة في الرواية** (1987)، وترجمة جميل نصيف التكريتي لكتاب **شعرية دوستويفسكي** (1986) اللتين تمّتا انطلاقًا من اللغة الروسية. ومن الملاحظ أنّ كلَا المترجمين لم يُعْنَ بأسباب نزول هذه الترجمة، ولا بإظهار أهميتها بشأن النقد العربي، ما يفوّت على القارئ إدراك أهمية هذين العملين بالنسبة إلى سياق الأدب والثقافة العربيين[34].

مساهمة محمد برادة في تقديم باختين في السياق العربي

لمناقشة المنعطف الذي أحدثه المرجع الباختيني في النقد العربي المعاصر، سنركز على الدور الذي نهضت به الترجمة في نشر مقولاته وإجراءاته المنهجية من خلال الجهد الذي نهض به الناقد

(33) حميد لحمداني، **أسلوبية الرواية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1989)، ص 5.

(34) حسن الطالب، «ترجمة النظرية الأدبية قراءة نقدية تحليلية»، في: **النظرية الأدبية والمنهج النقدي**، تنسيق محمد مساعدي وآخرين (فاس: منشورات مختبر اللغة والأدب والتواصل، 2017)، ص 142.

المغربي محمد برادة. ومن المعروف أنّ الترجمة ظلّت من أهمّ مظاهر الصلات بين النقد الأدبي العربي والنظريات الأدبية الحديثة؛ ولذلك فهي تمثّل مادةً خصبةً للاقتراب من أسئلة النقد الأدبي والأدوار التي ينهض بها في الحقل الثقافي. ولمّا كان المترجم ينجز عمله الترجميّ ضمن أفق يتيح لدارس الترجمة التعرّف إلى تلك الثوابت اللغوية والأدبية والثقافية والتاريخية ـ وهي ثوابت تُوضّحُ طرائق إحساس المترجم وعمله وفكره[35] ـ أمكن أن نفهم الأهداف والمقاصد الواقعة في صميم ترجمة محمد برادة لميخائيل باختين في لحظة تاريخية محددة، ولا سيما عندما نستحضر أنّ باختين قد تمخض جهده الفكري عن نظرية للعلامة جعلت منه رائدًا من رواد السيميائيات المعاصرة، إذ تعدّ تأملاته من أخصب المحاولات التي تمّ استثمارها في بناء «شعرية اجتماعية» ضمن إطار علم شامل للأيديولوجيات[36].

يُعدّ محمد برادة من أشد المدافعين عن المقاربة السوسيولوجية للأدب، وهو لم يلجأ إلى تمثّل هذا المنهج بكيفية اعتباطية، بل انطلق في ذلك من موقف فكري محدد، ومن وعي عميق بأسئلة الثقافة العربية واشتراطاتها التاريخية والاجتماعية، وما لها من ظلال وتحويرات في مضامين وأشكال الرواية، بل في جميع الأجناس الأدبية أيضًا[37]. وإنّ هذا الانضواء ضمن المقاربة الاجتماعية يفسر القيمة الكبيرة التي حظيت بها ترجمته لنصوص باختين، في سياق اتصف بالانسداد الذي بدأت تعرّفه الدراسات البنيوية في النقد العربي المعاصر؛ بسبب مغالاتها في عزل النص الأدبي، وقطع علاقته بالواقع الاجتماعي الذي يحدث فيه. ومن هنا نعتقد أنّ أهمية هذه الترجمة تنبع من كونها جاءت من ناقد يُعدُّ من أبرز الدارسين الذين انخرطوا في مسعى التعريف بميخائيل باختين، وبنظريته النقدية التي تنطوي على فهم متجدد، ملائم للإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الأدب العربي المعاصر في لحظة مفصلية من تطورّ الثقافة العربية الحديثة؛ ذلك أنّ النص الأدبي العربي الجديد خاض مغامرةً صعبةً متناميةً على الرغم من السياق المعاكس[38]، كما بدا فيها النقد العربي ينوس بين مقاربات تلفيقية تستدعي مناهج متنابذةً إبستمولوجيًا وإجرائيًا، ومقاربات انغلاقيةً ضيّقت من مجال الرؤية للموضوع الأدبي، فركّزت على البنيات اللغوية والشكلية بدعوى العلمية. ومن ثمّ يكون الاتصال بفكر باختين ـ من خلال الترجمة ـ محاولةً لربط الناقد الأدبي العربي بمرجع قمين بتجديد رؤيته للرواية، وتعميق الفهم لعلاقتها بالتراث والحاضر، بخاصة أنّ الرواية بوصفها نوعًا تعبيريًا حديث العمر «هي أقدر على استيعاب كل الأجناس الأدبية وسلكها في حواريات تظهر تصارع اللغات والبنى الخيالية وجدلية الفضاءات والأزمنة»[39].

الملاحظ أن الدور الذي قام به محمد برادة لم يقتصر على ترجمة نصوص أساسية لباختين نشر بعضها في مجلتي **الكرمل**، و**فصول**، قبل أن يجمعها في كتاب صدر عن دارَي نشر في السنة نفسها، بعنوان

---

(35) عبد الكبير الشرقاوي، **الترجمة والنسق الأدبي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)، ص 88.

(36) Mikhail. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trans.), (Paris: Gallimard, 1978), p. 12.

وانظر أيضًا مقدمة ميشال أوكوتيريي، ص 12.

(37) برادة، ص 5.

(38) محمد برادة، «الناقد العربي، النص، السياق: مفارقات»، **الثقافة المغربية**، العدد 28ـ29 (حزيران/ يونيو 2005)، ص 16.

(39) برادة، «رواية عربية جديدة»، ص 8.

الخطاب الروائي: ميخائيل باختين؛ وهو ما يفسر التلقي الواسع الذي حظي به هذا العمل بين الباحثين والدارسين المهتمين بالرواية ونقدها، وإنما تجاوز اهتمامه بباختين فعل الترجمة إلى أفق التطبيق، ذلك أنّه فكّر بمفاهيمه الأساسية، كالحوارية والتعدد اللغوي وتعدد الأصوات والكرونوتوب، في جماليات الرواية العربية وفي التحولات التي أنتجتها منذ سبعينيات القرن الماضي. وهذه المزاوجة بين فعل الترجمة واستثمار المفاهيم الأساسية للنظرية الباختينية من منطلق الوعي بمدى فعاليتها في تقصّي مكونات الظاهرة الأدبية، خاصة ما له علاقة بالمستويات التي تناولها ميخائيل باختين بالتحليل، يكشفان علاقة الترجمة بالسياق الثقافي واللحظة التاريخية التي تتحقق فيها، ما ييسّر التغلّب على حقائق الاختلاف وصعوبات التوطين.

إنّ هذا الرهان الذي خاض فيه محمد برّادة، من أجل تجديد النقد المغربي والعربي، يؤكد في الوقت نفسه حاجةً ماسةً إلى المثاقفة، وأهمية الوعي بما تنطوي عليه من مشكلات وعوائق تحتم على الناقد تنسيب المناهج والنظريات التي يحاورها، وتمثّل خلفياتها الأيديولوجية حتى تساهم في إثراء الممارسة النقدية في الثقافة التي ينتمي إليها.

يتضمن كتاب **الخطاب الروائي** لميخائيل باختين جزءًا بعنوان «عن الخطاب الروائي»، وهو منشور ضمن الترجمة الفرنسية لكتاب *Esthétique et théorie du roman*[40]. ويتكون هذا الكتاب من الدراسات التالية: «الأسلوبية المعاصرة والرواية»، و«الخطاب الشعري والخطاب الروائي»، و«التعدد اللغوي في الرواية»، و«المتكلم في الرواية»، و«خطان أسلوبيان للرواية الأوروبية». وإضافةً إلى هذه الدراسات، يتضمن الكتاب كذلك تحليل باختين لرواية **البعث** لتولستوي، وهو تحليل منشور ضمن كتاب *Le principe dialogique*[41]، وقد جمع فيه تودوروف أهمّ نصوص باختين. ويلاحظ القارئ أنّ هذه النصوص المختلفة تقدّم فكرةً جليةً عن النظرية التي شيّدها ميخائيل باختين حول الرواية، والموقع الذي تشغله اللغة ضمن مشروعه النقدي؛ ذلك أنّه دائمًا يؤكد خصوصية الوعي اللغوي عند الروائي وتميّزه، مقارنةً بالوعي اللغوي عند الشاعر، ما يفرض بناء أسلوبية للرواية ترتكز على الأسس التي تميزها بوصفها جنسًا أدبيًا منفتحًا ومتحولًا باستمرار. وهذا ما ألمع إليه محمد برادة في سياق تحديده للموقع الذي يشغله باختين قياسًا على الشكلانيين الروس والأسلوبيّين المتأثرين بألسنية دوسوسير عندما قال: «ينطلق باختين من موقع نظري مغاير لذلك الاتجاه: من داخل الفلسفة الماركسية، وباطلاع جيد على الألسنية وأبحاث الشكلانيين والأسلوبيين، وبوعي أيضًا لسلبيات الوثوقية الأيديولوجية التجريدية، طرح باختين مسألة شعرية الخطاب الروائي بطريقة مغايرة لمفهوم الخطاب الشعري السائد آنذاك. وبالنسبة لباختين لا يمكن فصل الألسنية والأسلوبية عن جذور ومبادئ فلسفية تسندهما وتوجّه دفتهما»[42].

---

(40) Bakhtine.

(41) Mikhail Bakhtine, *Le principe dialogique* (Paris: Seuil, 1981).

(42) محمد برادة، «موقع باختين في مجال نظرية الرواية»، في: ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (الرباط: دار الأمان، 1987)، ص 10–11.

من هذه الزاوية، نرى أنّ قيمة هذه النصوص، بالنسبة إلى القارئ العربي، تكمن في ما يلمسه فيها من علامات مائزة للجهد الرائد لهذا الباحث الروسي. ويتمثل هذا الجهد أساسًا في قاعدة نظرية ومنهجية ثرية للرواية تكون طَموحًا ومجددةً، ورؤية إلى العالم يسكنها هاجس التغيير والثورة. كما أنها تكشف عن المقاصد الكامنة في صميم عملية الترجمة وضرورتها بالنسبة إلى السياق الثقافي العربي خلال المرحلة التي ظهرت فيها؛ لذلك يمكن أن نلاحظ أنّ محمد برادة لم يكتفِ بترجمة هذه النصوص النظرية، وإنما وضع لها مقدّمةً نقديةً ضافيةً تُعدّ من أهمّ النصوص النقدية العربية الراسخة التي فتحت الباب أمام الباحثين والقرّاء لتلمّس الإضافات التي تنطوي عليها أفكار هذا المنظّر الروسي. فقد عمل على وضع باختين في السياق الثقافي والفكري العالمي الذي واكب أسئلة الرواية وقضاياها النظرية والتحليلية، بهدف فهم خصوصية تصوراته وإدراك الدلالات والأبعاد الأنثروبولوجية العميقة التي تنطوي عليها. كما عرّف بأهم المصطلحات التي اشتغل بها ميخائيل باختين؛ كالصوغ الباروديّ، والتهجين، والأسلبة، ونقل الكلام، والتنضيد، وغيرها من المصطلحات التي تُيسّر الدخول إلى عالمه النقدي، على الرغم ممّا يتسم به من ضروب التجريد. ولا شكّ في أنّ القارئ لهذه الترجمة يدرك وعي محمد برادة بأنه يقدّم ناقدًا وفيلسوفًا مختلفًا تميزت أعماله بأنّها تأسيسية، ما يتطلب الإلمام بالأسئلة التي تؤطر مشاغله وتصوراته، وبيان حدودها مقارنةً بالجهد النقدي الذي سبقه أو الذي عاصره. وهذا دور أساسي ينبغي أن يكون منوطًا بالناقد؛ ذلك أنّ دوره لا يقتصر على تحليل النصوص ودراستها والحكم عليها، بل يتعدى ذلك إلى «شق القنوات الثقافية والحضارية التي يجب أن تتدفّق فيها التيارات الفكرية المتجددة صوب آفاق العصر»[43].

لا شك في أنّ هذه المسألة تُعدّ حيويةً بالنسبة إلى الثقافة العربية التي تراهن منذ النهضتين الأولى والثانية على أن تجعلٍ من استقبال الآخر، ومن تمثل مناهجه ونظرياته النقدية جسرًا للانتقال بالدرس النقدي العربي إلى أفق أكثر أصالةً وتجددًا وإنتاجيةً. فجزء من المشكلات التي يتخبط فيها النقد العربي، والتي تَحُدّ من فاعلية المثاقفة في الارتقاء به إلى أفق المساهمة في النظرية النقدية العالمية، يكمن في القصور الذي يستحكم بالقراءة العربية للنص الفكري الغربي، بخاصة في ما يتصل بإدراك حدود هذا النص والشروط التي تشكّل في إطارها. ولقد نبّه إلى هذه المشكلة المترجم السوري ثائر ديب في إحدى دراساته القيّمة التي كرّسها لبحث التلقي العربي لـ «الدراسات الثقافية» و«نظرية ما بعد الكولونيالية»، حينما توقّف عند ما يعتري الجهد المتحقق من ضروب القصور التي تحدّ من مفعول هذه التيارات الجديدة في الحقل الثقافي العربي، خصوصًا عندما يكون المترجم أمام نص له دور تأسيسي في الثقافة المنقول إليها، فلا يبذلُ ما يكفي من الجهد لوضع هذا العمل في السياق الفكري والمعرفي الصحيح[44].

(43) نبيل راغب، **موسوعة النظريات الأدبية** (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، 2003)، ص أ.

(44) ثائر ديب، «عن العدة والعتاد في ترجمة 'الدراسات الثقافية' و'نظرية ما بعد الكولونيالية'»، في: ريتشار جاكمون (محرر)، **ترجمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي** (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2008)، ص 24.

لتحديد موقع باختين في مجال التفكير النظري في الرواية، انطلق محمد برادة من تفكيك الجهد التي سبقه (هيجل، ولوكاش، والرومانسيون الألمان)؛ وذلك بهدف تلمّس التقاطعات والاختلافات، والمنافذ التي تمكّن ذلك المنظّر الروسي من فتحها في مجال دراسة الرواية والتنظير لها. ولإنجاز هذه المهمة شدّد مترجم **الخطاب الروائي** على ضرورة مراعاة مسألتين أساسيتين: **أولاهما**، استحضار تعدد المقاربات المنهجية والإبستمولوجية إلى درجة تسمح بالحديث عن تاريخ نظريات الرواية، واستكناه صورة لمختلف المفهومات التي وجّهت كُتّاب الرواية في فترات وسياقات وآداب مختلفة، على أنّ هذا لا يعني، بالنسبة إلى برادة، نفي وجود عناصر مشتركة تسند النص الروائي وتتيح وصفه واستخلاص خصائصه الاستدلالية، وإنما هو تأكيد لنسبية تنظير الرواية بوصفه تنظيرًا يبنيه مفكرون وأدباء؛ انطلاقًا من أسئلة تُحاور ثقافةً معينةً، وتتفاعل مع حقول ومناهج ودوائر معرفية. أمّا **الثانية** فتتمثل في تجنب اختزال النصوص الروائية إلى مقولات ومصطلحات واردة في نظرية الرواية، وإفساح المجال أمام النصوص لكي تغتني النظرية وتصبح أداةَ تحليل وإضاءة، بدلًا من أن تتحول إلى معايير ثابتة عاجزة عن التجدد والاتساع[45].

عندما ننطلق من هاتين المسألتين يتبينُ لنا أن محمد برادة يمتلك وعيًا عميقًا بنظريات الرواية، وبتعدد الروافد التي تمتاحُ منها لفهم الرواية وإدراك علائقها بأسئلة الفرد وشواغله في المجتمعات الحديثة. وإذا كان هذا الوعي يضفي المشروعية العلمية على الدعوة إلى تنسيب أطروحات باختين؛ بهدف المساهمة في تطويرها وتعميقها والإضافة إليها، فإنه يؤكد، من جهة أخرى، قابلية هذه النظرية للترجمة والانتقال من فضائها الثقافي إلى فضاءات أخرى يمكن أن تنخرط في مسعى تغذيتها؛ من خلال التفكير بأدواتها في آداب تخلّقت ضمن شروط ثقافية واجتماعية مغايرة. فليس مهمًّا بالنسبة إلى السياق النقدي العربي ما تقوله نظرية باختين، بل إنّ الأهمّ هو ما يمكن أن يفتحه التلقي العربي لهذه النظرية من مساحات وآفاق تتيح لفكر باختين أن يتجلى على نحوٍ آخر. وبهذا الشكل تتطور الممارسة النقدية، وتغتني من خلال المنابع الفكرية والنظرية التي تستمدُ منها أدواتها ومفاهيمها الإجرائية، لفتح منافذ إلى مسارات جديدة في النصوص التي تقرؤها. ويكفي العودة إلى كتب محمد برادة التي شُغل فيها بالتفكير في الرواية العربية وتحليل نصوصها المتميزة، بخاصة **أسئلة الرواية: أسئلة النقد**، **وفضاءات روائية**، **والرواية ورهان التجديد**، **والرواية ذاكرة مفتوحة**، لتظهر للقارئ مستويات مختلفة من تمثّل هذا الناقد لنظرية ميخائيل باختين، وقدرته على أن يستكشف بِعدّتها مساحات غير مطروقة في النص الروائي العربي الحديث، ولا سيما ما يتصل بتحليل مستويات التعدد اللغوي وفكر الرواية. وبهذا المعنى، تتعين الترجمة ردًّا قويًّا على الدعوات التي تختزل أزمة النقد العربي في غياب نظرية عربية، في وقت تضطلع فيه بدورها كاملًا لخلْق تثاقف متوازن يُبنى على الاغتناء المتبادل، لا على الإلغاء والتفاضل[46].

ثمّة تصور سائد مفاده أنّ التفكير في نظريات الرواية، يفرض على الناقد أن يظل مشدودًا إلى الفضاء الثقافي الغربي الذي تكونت فيه الرواية خلال العصر الحديث، وهو تصور يحتاج إلى تمحيص

(45) برادة، «موقع باختين»، ص 4.

(46) رشيد برهون، «الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة»، **عالم الفكر**، العدد 1 (تموز/ يوليو 2002)، ص 172.

أدواته ومراجعة مسلماته، لأنه ينطوي على غَمط الجغرافية الروائية الواسعة حقَّها في المساهمة والإضافة والإغناء. فالتفكير الأصيل في تجربة الرواية التي تشكّلت خارج نطاق الثقافة الغربية، وفي آداب قومية مغايرة؛ كالآداب الآسيوية، والأفريقية، والعربية، يستدعي من منظور الناقد الفرنسي **جون بيسيير** الانطلاق من دراسات مقارنة تعيد إلى هذه الأعمال ذات السياقات الثقافية المتنوعة دورها في التعميق والتوسيع لنطاق الأسئلة التي يبلورها التنظير للرواية[47]. وإنّ هذا المنظور غير المتحيز الذي يصدر عنه جون بيسيير في مراجعته لنظريات الرواية، ومساهمته في بلورة أسئلة جديدة تسمح بتوسيعها؛ حتى تأخذ في الحسبان الجغرافية الواسعة للإبداع الروائي على المستوى العالمي، نجد علاماته كامنةً في فكر ميخائيل باختين الذي لم يقصر أصول الرواية على ثقافة دون أخرى، بل تأملها بوصفها جنسًا أدبيًا عابرًا للثقافات، ضاربًا بجذوره في أعماق التراث الإنساني، وفي ثقافات المجتمعات التي انتقلت من الإقطاعية التي طورت الفن الملحمي إلى الرأسمالية التي أوجدت لها فنًّا متميزًا هو الفن الروائي. لقد قدّم باختين مقترحات كبيرة الأهمية بخصوص نمذجة تاريخية للرواية، استنادًا إلى المبادئ الأساسية لصورة البطل الأساسي وعلاقته بالزمن. فهو قد تابع مسيرة الرواية منذ القديم إلى العصر الحديث من خلال أربعة مغايرات: رواية السفر (الرحلة)، ورواية الاختبار، ورواية البيوغرافيا (السيرة الذاتية)، ورواية التعلم[48]. وإنّ هذا المنظور الذي يقرن تاريخ الرواية بثقافات وعصور مختلفة، ويشدّد على بنيتها الحوارية التي تتيح لها الانفتاح على السجلات، والأجناس والنصوص المختلفة، يشكّل كذلك نقطة ارتكاز أساسية في مختلف الأبحاث والدراسات التي تناول فيها محمد برادة أسئلة الرواية ونظريتها. فهو يؤكد ما تتيحه التجارب الروائية العالمية من إمكانات أمام نظرية الرواية حتى تتطور وتغتني تأملاتها في المشهد الرّوائي العالمي. يقول محمد برادة: «ما نودّ التأكيد عليه في هذا السياق، هو عراقة متح الرواية من بقية الأجناس والخطابات التي كانت قائمةً عندما كتبت تلك النصوص المتأبية عن التصنيف الأرسطي. وبخصوص هذه المسألة أجدني متفقًا مع ما ذهب إليه الباحث بيير جريمال [...] عندما أوضح أنّ عناصر الرواية موجودة في مجموع الأدب الإغريقي: عند هوميروس وهيرودوت، وفي خلفيات الكوميديا والتراجيديا كما في الميثولوجيا [...] لكن إذا كانت جميع الأجناس التعبيرية الإغريقية ملونةً بالرواية، فإنّ الرواية الإغريقية بدورها استعارت منها عناصر مميزةً، فأخذت من الملحمة العجيب والانغمار في الماضي، ومن التراجيديا ربط المصائر بالقدر واللجوء إلى التعرّف وسوء التفاهم والمواقف القصوى التي تحلّ بكيفية سعيدة، ومن التاريخ استثمار الشخوص التاريخية»[49].

بهذا المعنى الذي تتعين فيه نظريات الرواية، بخاصة أطروحات هيجل ولوكاش وغولدمان التي تربط بين ظهور الرواية والمجتمع البرجوازي، بوصفها مستودعًا لكثير من التحيزات ضد ثقافات وآداب

(47) Jean Bessière, *Questionner le roman* (Paris: PUF, 2012), p. 35.

(48) محمد برادة، «الرواية أفقًا للشكل والخطاب المتعددين»، في: محمد برادة، **فضاءات روائية** (الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2003)، ص 27–28.

(49) المرجع نفسه، ص 26.

مختلفة، تكتسب ترجمة هذه النصوص النقدية لباختين قيمتها وراهنيتها بالنسبة إلى الناقد العربي؛ من حيث إنّها تولّدت ضمن أفق الوعي بحاجة الخطاب النقدي العربي إلى توسيع مداخله وتنويع مرجعياته وخلفياته النظرية، حتى يستوعب الفورة الروائية، ويصغي لمقترحاتها الخطابية والجمالية. وهذا ما تقصّد إليه **محمد برادة** عندما تحدّث عن محدودية المقاربات التي تختزل النصوص من خلال تبئير القراءة في مقولات محددة، كما تفعل القراءة البنيوية التي تحلل البنيات اللغوية والتركيبية للنصوص على أساس أنها ما يحقق للأدب أدبيته.

لكنّ هذه القراءة الانغلاقية سرعان ما تعرّضت للنقد والرّفض أمام ما حملته استقصاءات باختين النقدية من فرضيات جديدة فلسفية وفكرية حول الإنسان وكلامه. يقول محمد برادة: «بالنسبة إلى الرواية العربية ونقدها، فإنّنا نعتقد أنّ تنظيرات باختين وكتاباته يمكن أن تكون محطةً مهمّةً في مسارها نحو التطور والتجدّد، ذلك أنّ ميخائيل باختين، ابتداءً من عشرينيات القرن السابق، واجه نفس الأسئلة التي بدأت ثقافتنا العربية تواجهها منذ الستينيات، وما تزال، عبر التعرّف ـ المتأخر دائمًا ـ على المناهج الألسنية والبنيوية والسيميائية والشكلانية [...] ومن موقعه داخل ثقافة لها خصوصيتها، وفي سياق مجتمعي معيّن، قدّم أجوبةً نقديةً وفكريةً على جانب كبير من الأهمية، نستطيع أن نتفاعل معها وأن نحوّلها إلى خميرة لتفكير نقدي مخصّب»(50).

لعل من أهمّ هذه الأجوبة التي قدّمها ميخائيل باختين، فلسفته الحوارية التي شدّدت على استرداد الإنسان لإنسانيته، ومجّدت الصيرورة والدينامية في مقابل الثبات والجمود، كما أنّها احتفت بالمختلف والمغاير على حساب الشبيه والمماثل. ومن المؤكد أنّ هذه المقولات التي تفتح الأفق أمام النقد الأدبي، نلمسُ تأثيرها بارزًا في النص النقدي البرّادي من خلال تبنّيه «النقد الحواري» الذي يزاوج فيه الناقد بين الاهتمام بالنص والكشف عن جمالياته، استنادًا إلى السرد واللغة والفضاء والشخصيات، واستنطاق العلاقات التي تشدّه إلى المجتمع والثقافة اللذين تكوّن في رحمهما. وفي هذا السياق، تتجلّى تلك الإنتاجية المائزة لتلقيَ باختين في النص النقدي البرّادي الذي يجترح موقعًا للحوار بين غولدمان وباختين، مقتنعًا «من الناحية المنهجية بفعالية المزاوجة بين الإطار العام للبنيوية التكوينية، وبين المصطلحات الإجرائية المستخلصة من شاعرية الخطاب الروائي»(51)، كما يقيم جسورًا بين باختين ونقاد آخرين، بخاصة الذين اشتغلوا بالرواية، انطلاقًا من اللغة وفكرها كالباحثة جيليان لان ميرسي(52) التي عنيت بدراسة إشكالية الحوار في الرواية انطلاقًا من مرجعية نظرية تستفيد في بنائها من السرديات واللسانيات التداولية، والناقدين فيليب دوفور(53) وتوماس بافيل(54).

(50) برادة، «موقع باختين»، ص 17ـ18.

(51) محمد برادة، «الرؤية للعالم في ثلاثة نماذج روائية»، في: مجموعة مؤلفين، **الرواية العربية واقع وآفاق** (بيروت: دار ابن رشد، 1981)، ص 130.

(52) Gillian Lane-Mercier, *La Parole romanesque* (Paris: Klincksieck, 2003).

(53) فيليب دوفور، **فكر اللغة الروائي**، ترجمة هدى مقنص (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

(54) Thomas Pavel, *La Pensée du roman* (Paris: Gallimard, 2003).

على سبيل التركيب

أمام الصعوبات العديدة التي تعترض عمليات التثاقف والترجمة بالنظر إلى خصوصية العناصر الاجتماعية والثقافية التي تميز المجتمعات، وبالنظر إلى التعدد الذي تنطوي عليه هذه العناصر داخل المجتمع الواحد، يتعيّن على المترجم المكين الذي يريد استضافة نصّ في ثقافة أخرى أن «يكون رجل عبور بين لغة وأخرى وبين ثقافة وأخرى، أيْ أن يكون مكوكًا ينشئ لحمة بين الكاتب وقارئه. ويُفترض فيه أن يكون رجل انفتاح ليستطيع أن يتأقلم مع المختلف والمتباين والمغاير»[55].

لا نقصد من وراء هذا الاستشهاد حسم دلالة الترجمة، بل تأكيد حضور هذه الخلال في ترجمة محمد برادة للنظرية الأدبية، وهذا ما يمكن تلمّسه من ترجمته لنصوص ميخائيل باختين، ونهوضه بترسيخ مفاهيمه في الحقل النقدي العربي، وحفز الباحثين على الاشتغال بها واستثمارها في قراءة النص الروائي؛ بهدف الكشف عن عالمه المتعدد الأصوات واللغات والرؤى، وعن وظيفته النقدية التي يفصح عنها من خلال الدلالات الاجتماعية والأيديولوجية. وهكذا يمكن القول إنّ ما تميزت به ترجمة محمد برادة لبعض نصوص هذا المنظّر الروسي من فهم خاص لمقترحاته، ومن جهدٍ مبذول في الاستدلال على أهمية هذه الترجمة بالنسبة إلى الحقل النقدي العربي، إضافةً إلى الاهتمام بالمصطلح الأدبي، كل ذلك لا يتيح لنا أن نتعرّف إلى مدى قابلية النظريات والنصوص للترجمة والانتقال عبر البيئات والسياقات الثقافية، فحسب؛ كما أبرز ذلك إدوارد سعيد[56]، بل يسمح لنا، كذلك، بفهم العوامل التي أمّنت للعمارة النقدية لصاحب **محمد مندور وتنظير النقد العربي**[57] أن تظل بمنأى عن التكرارية والسطحية في التفاعل مع النظريات واستسعافها لمقاربة الأدب. فقد ظل النقد الأدبي عنده ملتصقًا بالأسئلة العميقة التي تحفّ بوجود الأدب، فضلًا عن التفكير في نطاق فعالية النقد ومراجعة وظائفه وأدواته وآلياته، وتهيئة المناخ الذي يمكّن من تعميق قدرة القارئ على التعامل مع النصوص، وتلمّس دلالاتها وما تنطوي عليه من أبعاد جمالية وفكرية.

تمثّل محمد برادة على نحو جيد مقولات باختين، كما أنّه أدرك الجدة والمفاجآت التي تنطوي عليها بالنسبة إلى الرواية العربية ومشروع قراءتها، وهي تجتاز مرحلة صارت فيها موقعًا لصراع اللغات والأصوات والمنظورات. وهذا ما عبّر عنه بوضوح عندما قال: «وفي اعتقادنا أنّ نظرية الرواية التي حدّد معالمها ومنهجية التفكير فيها، ميخائيل باختين، تقدّم لنا إطارًا ملائمًا لاستخلاص ملامح الرواية العربية واستشراف آفاقها في ضوء الأسئلة الباختينية الممتدة من ماضي الإنتاج الروائي إلى حاضره ومستقبله»[58]. ولعل من النتائج الأساسية المتعلّقة باستقبال الناقد العربي لمقولات هذا الناقد الروسي وللإجراءات المنهجية التي دعا إليها، تشكّل ما يمكن اعتباره خطًا ينتظم كل التيار الأدبي

(55) جمال شحيد، «الصعوبات الاجتماعية/ الثقافية في ترجمة العلوم الإنسانية»، **العربية والترجمة**، العدد 9 (ربيع 2011)، ص 48.

(56) إدوارد سعيد، «إعادة النظر في ارتحال النظرية»، في: إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى** (بيروت: دار الآداب، 2004)، ص 283.

(57) محمد برادة، **محمد مندور وتنظير النقد العربي** (القاهرة: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1986).

(58) محمد برادة، **أسئلة الرواية: أسئلة النقد** (الدار البيضاء: شركة الرابط، 1996)، ص 60.

الرّاهن، بخاصة في حقل الرواية، ومن سماته التعدد اللغوي وتعدد الأصوات والحوارية، إضافةً إلى استدعاء القطيعة بمختلف أشكالها. ومن أجل ذلك، لا نغالي إذا قلنا إنّ دور المترجم لا يُعدّ أساسيا في تبلور هذا التيار الأدبي الذي يحثّ على المغامرة في مسالك جمالية غُفل، وعلى بناء عالم يظل في حاجة إلى البحث والاكتشاف فحسب، بل إنّه يُعَدّ كذلك في الاستجابة السلسة التي عبّر عنها النقد العربي إزاء المضامين والأبعاد الفكرية والمعرفية التي تشيعها مقولات ميخائيل باختين ومفاهيمه الأساسية.

المراجع References

العربية

باختين، ميخائيل. **الخطاب الروائي**. ترجمة محمد برادة. القاهرة والرباط: دار الفكر، ودار الأمان، 1987.

________. **الماركسية وفلسفة اللغة**. ترجمة محمد البكري ويمنى العيد. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

________. **الملحمة والرواية**. ترجمة جمال شحيّد. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1982.

برادة، محمد. «الناقد العربي، النص، السياق: مفارقات». **الثقافة المغربية**. العدد 28 ـ 29 (حزيران/ يونيو 2005).

________. **فضاءات روائية**. الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2003.

________. **أسئلة الرواية: أسئلة النقد**. الدار البيضاء: شركة الرابط، 1996.

________. **محمد مندور وتنظير النقد العربي**. القاهرة: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1986.

برهون، رشيد. «الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة». **عالم الفكر**. العدد 1 (تموز/ يوليو 2002).

تودوروف، تزفيتان. **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**. ترجمة فخري صالح. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

جاكمون، ريتشار (محرر). **ترجمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي**. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2008.

جونيت، جيرار. **مدخل لجامع النص**. ترجمة عبد الرحمان أيوب. الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.

حافظ، صبري. **أفق الخطاب النقدي**. القاهرة: دار شرقيات، 1996.

دراج، فيصل. **نظرية الرواية والرواية العربية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

________. **دلالات العلاقة الروائية**. بيروت: دار كنعان، 1992.

دوفور، فيليب. **فكر اللغة الروائي**. ترجمة هدى مقنص. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

راغب، نبيل. **موسوعة النظريات الأدبية**. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، 2003.

زيما، بيير. **النص والمجتمع آفاق علم اجتماع النقد**. ترجمة أنطون أبو زيد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

سعيد، إدوارد. **تأملات حول المنفى**. بيروت: دار الآداب، 2004.

شحيد، جمال. «الصعوبات الاجتماعية/ الثقافية في ترجمة العلوم الإنسانية». **العربية والترجمة**. العدد 9 (ربيع 2011).

الشرقاوي، عبد الكبير. **الترجمة والنسق الأدبي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009.

العيد، يمنى. **الراوي: الموقع والشكل**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982.

________. **الرواية العربية المتخيل وبنيته**. بيروت: دار الفارابي، 2011.

كريزينسكي، فلاديمير. **باختين والمسألة الإيديولوجية**. ترجمة حسن بحراوي وعبد الحميد عقّار. **علامات**. العدد 6 (1996).

لحمداني، حميد. **أسلوبية الرواية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1989.

________. **من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية**. الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1984.

مجموعة مؤلفين، **الرواية العربية واقع وآفاق**. بيروت: دار ابن رشد، 1981.

معجب الزهراني، «نحو التلقي الحواري: مقاربة لأشكال تلقي كتابات ميخائيل باختين في السياق العربي». **مجلة العلوم الإنسانية**، جامعة البحرين. العدد 3 (شتاء 2000).

النظرية الأدبية والمنهج النقدي. تنسيق محمد مساعدي وآخرين. فاس: منشورات مختبر اللغة والأدب والتواصل، 2017.

الأجنبية

Bakhtine, M. *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trans.). Paris: Gallimard, 1978.

Barthes, Roland. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.

Bessière, Jean. *Questionner le roman*. Paris: PUF, 2012.

Clark, Katrina & Michael Holquist, *Mikhael Bakhtine*. Cambridge: Belknap Press, 1986.

Cusset, François. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: la découverte, 2005.

Genette, Gérard. *Palimpsestes*. Paris: Seuil, 1982.

________. *Seuils*. Paris: Seuil, 2002.

Hodgson, Richard. «Mikhaïl Bakhtine et la théorie littéraire contemporaine, Liberté.» vol. 37, no. 4, (1995).

Holquist, Michael. *Dialogism: Bakhtin and His World*. London: Routledge, 1990.

Kristeva, J. *Texte Du Roman: Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*. Paris: De Gruyter Mouton, 2013.

________. «Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman.» *Critique*, vol. 33 (1967).

Kumar, Amith. *Bakhtin and Translation Studies, Theoretical Extentions and Connotations*. UK: Cambridge scholars publishing, 2016.

Lane-Mercier, Gillian. *La Parole romanesque*. Paris: Klincksieck, 2003.

Pavel, Thomas. *La Pensée du roman*. Paris: Gallimard, 2003.

Todorov, T. *Critique de la critique*. Paris: Seuil, 1984.

________. *Mikael Bakhtine, Le principe dialogique, suivi de: écrits du cercle de bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.

Zbinden, Karine. «Du Dialogisme À L'intertextualité: une relecture de la réception de Bakhtine en France (1967-1980).» *Siavica Occitania*, no. 17 (2003).

صدر حديثًا

فرايزر إيغرتون

الجهاد في الغرب

صعود السلفية المقاتلة

ترجمة: فادي ملحم

تُعتبر السلفية المقاتلة واحدة من الحركات الأكثر أهمية في عالم السياسة اليوم. لكنها لم تحظ، للأسف، بالفهم الذي يناسب أهميتها. ولتدارك هذا النقص المعرفي، وبعيدًا من السعي غير المجدي وراء "الأسباب الجذرية" الفردية كما ورد في الكثير من الكتب، يروم هذا الكتاب تحصيل فهم أعمق من خلال النظر في العوامل التي مكّنت وسهلت بشكل خاص ما يسميه الكاتب "المخيال السياسي" الذي يسمح للأفراد بتصوّر أنفسهم جزءًا لا يتجزأ من معركة عالمية بين قوى الإسلام والغرب. وهذا ما يقع في صميم السلفية المقاتلة. يبيّن فرايزر إيغرتون في هذا الكتاب كيف أدّى انتشار وسائل الإعلام الحديث وشيوع التنقل والهجرات، إلى تحوّل في معتقدات المسلمين الغربيين نحو تبنّيهم أيديولوجية داعمة لسلفية مقاتلة ضد الغرب.

Hicham El Haddaji** هشام الهداجي*

نقد الاستبداد المتطابق
الكواكبي وعبد الرازق نموذجًا

The Congruent Critique of Despotism
Al-Kawakibi and Abdel-Raziq as Examples

ملخص: حاولت هذه الدراسة البحث في مسألة الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، من خلال رصد أهم تجليات نقدهما المتطابق لدى علمين من أعلام الفكر العربي الحديث (الكواكبي، وعبد الرازق). كان المبتغى هو استجلاء الميسم النقدي المتطابق لديهما على عدة أوجه على الرغم من التباينات بينهما، إذ كان الهدف من نقد الاستبداد بصورتيه هو نقد السياسة من داخل مجالها وبآلياتها من جهة، ومن جهة ثانية، كان سعيهما حثيثًا لزرع بذور فكر متحرر إلى حدٍ كبير، بغية فك الارتباط الماهوي والمصالحي بين المجالين: السياسي والديني، في أفق إعادة التأسيس للعلاقة بينهما وفقًا لتصور عقلاني حديث.

الكلمات المفتاحية: الاستبداد، النقد المتطابق، السياسي، الديني.

Abstract: The question of political and religious despotism is examined here through examining the most important manifestations of the congruent critique of two prominent modern Arab thinkers al-Kawakibi and Abdel-Raziq. The aim of this study is to reveal their shared critical features in a number of aspects despite the differences between them, since the goal of the critique of despotism, whether political or religious, is the critique of politics from inside using its own tools. The two Arab thinkers ceaselessly attempted to sow the seeds of enlightened thinking with the aim of breaking the essentialist and interest-based links between the political and religious domains in the context of re-establishing the relationship between them according to a modern, and rational understanding.

Keywords: Despotism, Politics, Religion.

* باحث في العلوم السياسية، جامعة القاضي عياض، المغرب.

** Political Science Researcher, Cadi Ayyad University, Morocco.

نروم في هذه الدراسة التطرّق إلى مسألتَي الاستبداد السياسي والاستبداد الديني في الفكر النهضوي، للوقوف على مدى اهتمام رواد النهضة بالمسألة، من خلال النظر في طبيعة العلائق الموجودة والممكنة بينهما، وانطلاقًا من تمثلات الفاعلين السياسيين في التراث العربي الإسلامي لمسألة الدين والسلطة الدينية، وطبيعة الآثار السياسية والفكرية المترتبة على ذلك، محاولين معرفة مدى تأثير ذلك في حلم النهضة في الفكر العربي الحديث.

تأخذ هذه المحاولة مرجعيةً فكريةً تتمثل بتجربة رائدين من رواد حركة النهضة العربية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ نعني بهما عبد الرحمن الكواكبي (المحور الأول)، والشيخ علي عبد الرازق (المحور الثاني).

ونقصد بفرضية التطابق في نقد الاستبداد السياسي والاستبداد الديني أنّ صاحبينا يتقاطعان كثيرًا في نقدهما، سواء من ناحية الهمّ النهضوي المحرك لهما بوصفهما إصلاحيَين بارزين، أم من ناحية تجليات ذلك الهم في فكرهما وخطابهما على السواء. بيد أننا لا نقصد بالتطابق في هذا البحث التماهي بين الكواكبي وعبد الرازق في كلّ أقوالهما أو أفعالهما، بل المقصود أنّه بما أنهما ينطلقان من هم نهضوي وإصلاحي موحد من خلال وعيهما المتقد بفداحة الفارق بين واقعهما وواقع الأمم الأخرى المتقدمة في كل أمور الاجتماع والسياسة والدين، تولّد لديهما وتقاطع العديد من الإشكاليات على رأسها نقد الاستبداد السياسي والديني بوصفه مدخلًا لازمًا لكل نهضة منشودة.

المحور الأول: نقد الكواكبي السياسة بالسياسة

يتناول هذا المحور بعض جوانب نقد عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) الاستبداد، فعلى الرغم من معالجته له من عدة جوانب بربط الاستبداد بحقول أخرى: الدين، والعلم، والمال، والتربية، والمجد، والترقي، فإننا نتوخى الوقوف عند إشكالية علاقة الاستبداد السياسي بهذه الحقول ومدى استثماره لها، وخصوصًا الدين منها، على أساس أنّ الحكام في عصره وما قبله، كانوا يستثمرون باقي تلك الحقول لتدعيم سلطانهم السياسي وتقويته، وفي الوقت نفسه يوظفون هذا السلطان لبناء مساراتهم وصورهم في باقي المجالات المذكورة.

الفقرة الأولى: الكواكبي مفكرًا في السياسة

تحاول هذه الفقرة تحليل التصور السياسي الذي يرتكز عليه عبد الرحمن الكواكبي، بوصفه رائدًا من رواد عصر النهضة العربية، ذلك أنّ رؤيته للسياسة وكيفية اشتغالها، والآليات التي يتعين على الساسة مباشرة أمور الحكم في إطارها، كانت شيئًا جديدًا على أدبيات النهضة العربية انطلاقًا من منتصف القرن التاسع عشر، الأمر الذي يجعلنا أمام مفكر وممارس للسياسة من طراز حديث منفتح على رؤى حديثة لمعنى السياسة.

يبادر الكواكبي إلى التصريح بأنّ السبب الرئيس في أحوال الفتور الذي تعيشه الأمة الإسلامية هو طريقة تدبير السياسة والحكم، قائلًا: «لقد تمحص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي»[1].

(1) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 15.

يجب أن نفهم هذا الحكم في علاقة مع طبيعة المسار الشخصي للرجل، ذلك أنّه ليس حكمًا صادرًا عن مفكر متأمل في السياسة من بعيد، بل ينبغي ربطه بما عاشه الكواكبي في الشام في ظل سلطان العثمانيين من أشكال العسف والقهر، علمًا أنّه اشتغل في مجالاتٍ عدة كالتجارة والإدارة والصحافة، خصوصًا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حيث «دخل في وظائف الدولة رسميًا في الثامنة والعشرين من عمره [...] فعين محررًا للجريدة الرسمية [...] وكاتبًا فخريًا للجنة المعارف [...] ومأمورًا للأجراء في ولاية حلب [...] ثم عضوًا في محكمة التجارة بولاية حلب»[2] وغيرها من المسؤوليات الرسمية.

إنّ مدار بحث الكواكبي كلّه يبدأ وينتهي بالسياسة وشكل ممارسة السلطة كما عايشها ولاحظها عن قرب، وإن كان كما أسلفنا يستدعي حقولًا أخرى أيضًا، بحيث إنّ «القائل مثلًا أن أصل الداء التهاون في الدين، لا يلبث أن يقف حائرًا عندما يسأل نفسه: لماذا تهاون الناس في الدين؟ والقائل إن الداء اختلاف الآراء، يقف مبهوتًا عند تعليل سبب الاختلاف [...] وهكذا، يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها»[3]. ما يورده الكواكبي هنا ليس على سبيل الإثبات وإنما على صعيد النفي، لا ينبغي أن يكون الدين الإسلامي أصل الداء، بوصف أنّ الدين، أيّ دين، إنما هو في اعتقاد معتنقيه هو سبيل السعادة في الدنيا والجزاء الحسن في الآخرة. كما أنّه لا يكمن في الاختلاف في الآراء، نظرًا إلى أنّ أصل الاجتماع البشري مؤسس على الاختلاف والتعدد، وإنما الداء كامن في طبيعة الحكم السياسي الذي يؤمّ وجهه نحو الاستبداد وشكله. أما الحل في نظره، فيتمثل باتّباع أصول «العلم السياسي» كما هو متقدم في البلاد الأوروبية.

أضف إلى ذلك، نلاحظ أنّ الكواكبي يدخل السياسة في باب العلوم جريًا على عادة الفلاسفة القدامى، بل هي عنده علم واسع ومتفرع بعد أن استقلت عن الفلسفة، وتلقى عبارة «العلماء السياسيون» على من عرض للسياسة من داخل حقول معرفية أخرى كالفلسفة والتاريخ والأخلاق، مثل أفلاطون وأرسطو وابن المقفع وابن خلدون. ويعرّف هذا العلم بأنّه «إدارة الشؤون المشتركة على مقتضى الحكمة»[4]، ونقيضه هو التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى.

نستخلص من ذلك أمرين: الأول ذو طابع منهجي، مفاده أنّ الكواكبي قد أخّر تقديم تعريف السياسة وقدّم عليه الحديث عنها بوصفها علمًا له تفريعات، يبدو هذا التأخير منطقيًا، بحكم أنّه يتبع طريقةً وصفيةً وليس طريقةً منهجيةً. ثم إنّه لا يعرّف السياسة لينطلق مباشرةً إلى البحث فيها، بل إلى البحث في ما ليست هي، بمعنى أننا بصدد التعريف سلبيًا للسياسة. والأمر الثاني ذو طابع موضوعي، متعلق بطبيعة المصطلحات التي ينتقيها الكواكبي ويوظفها، بحيث نجده يقابل بين نقيضين: الحكمة والهوى لإثبات التناقض الجوهري بين السياسة بوصفها علمًا مؤسسًا على العقل والأخلاق، والاستبداد بوصفه ممارسةً فاجرةً لا يمكن أن تصدر سوى عن ذوات معلولة وبغيضة.

(2) سعد زغلول الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: السيرة الذاتية** (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 1998)، ص 18-19.

(3) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 15-16.

(4) جورج كتورة، **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 29.

فالسياسة سلطة تكون بيد حكومة؛ فإما أن تدبّر هذه الحكومة الشؤون العامة وفقًا لمنهج مقتبس من الدول الرائدة في هذا المجال (كالنموذج السياسي البريطاني) بناءً على عهود ومواثيق وإرادة واعية وفاعلة للأمة ولممثليها، وإما أن تكون هذه «الحكومة مطلقة العنان تتصرف بشؤون الرعية كما تشاء»[5]، وتلك حال الواقع الذي عاشه الكواكبي ويقوم بنقده؛ حال الاستبداد الذي لا يرفع ما لم يكن هناك ارتباط بين تحمّل المسؤولية والمراقبة والمحاسبة، وبناءً عليه يكون دواء هذا الداء «هو الشورى الدستورية»[6]. فالكواكبي عندما يستحضر معطيات الفكر السياسي الغربي نجده يلتمس بعض العذر، ظنًا منه أنّ أوروبا إنما عاشت فترات من الاستبداد تبعتها ثورات عليه وديمقراطية فيما بعد، فالمستبد الغربي لما تتمّ إطاحته، تحل محلّه حكومة عادلة تقيم ما ساعدت الأوضاع أن تقيم، أما المستبد الشرقي فعندما يطاح لا يخلفه سوى استبداد أشرّ منه، «فهذه الرومان واليونان والأمريكان والطليان واليابان وغيرها، كلها أمم أمثالنا استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية»[7].

ويربط الكواكبي بين استبداد المستبد وإذعان الرعية وما يترتب على ذلك من ظلم وقهر وخضوع. وهو على غرار أغلب رواد النهضة - وإن كان محمد عبده قد أشار باحتشام إلى المواطنة - لم يتحدث عن المواطن بل عن الرعية. فإذا كان المستبد لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين من حوله من بطانته، فهو يتحكم في شؤون الناس «بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم»[8]. فهو لم يكن كذلك إلا لأنّه استطاع كسب ولاء الأغنياء والأشراف، وتقريب «الأسافل فضلًا وأخلاقًا وعلمًا، وتحكيمهم في الرقاب الحرة، وتسليطهم على أصحاب المزايا»[9] حتى يجعلهم في خدمته. وهكذا، يصبح الاستبداد نتيجة للخوف الناجم عن جهل العامة، إذ عندما يرفع الجهل يزول الخوف، وبناءً عليه، ينقلب الوضع ويُرفع الاستبداد.

إنّ قارئ الكواكبي في هذه النقطة بالخصوص، نقطة اقتران الاستبداد بالخوف، لا بد من أن يستحضر رجل سياسة آخر، هو الفرنسي إيتيان دو لابويسي (1530-1563)، وكيف كان يندد بالداء الذي تستسلم له الشعوب تحت تسلّط الأسياد Les Seigneurs ويتساءل عن العلاج الذي من شأنه إيقاف مثل تلك العلل، محللًا عبودية الشعوب ومقدمًا نوعًا من التفسير يقوم على النوازع البشرية، كما يقوم على دور الطغاة وأنظمتهم وطرق حكمهم. يقول في هذا السياق: «أود الآن أن أدرك فقط كيف أن عددًا من الناس، وعددا من البلدان وعددًا من المدن وعددًا من الأمم، تعاني الأمرّين أحيانًا على يد طاغية واحد، لا يملك من قوة سوى تلك التي يمنحونه إياها، والذي ما من قدرة لديه على الإضرار بهم إلا بمقدار ما يريدون هم أن يقاسوا منه، والذي ما كان بوسعه إلحاق الأذى بهم لولا أنهم يفضلون تقبّل

(5) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 23-24.

(6) المرجع نفسه، ص 15.

(7) عبد الرحمن الكواكبي (السيد الفراتي)، **أم القرى**، وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة عام 1316هـ، تقديم فاطمة حافظ (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، 2014)، ص 96.

(8) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 26.

(9) الكواكبي، **أم القرى**، ص 231.

كل شيء منه بدلًا من معارضته [...] وليسوا مرغمين بفعل قوة قاهرة، لكنهم (على ما يبدو) مفتونين ومسحورين بفعل اسم فرد واحد، ليس عليهم أن يخشوا قدرته، لأنه وحيد، ولا أن يحبوا مناقبه لأنه عديم الرأفة بهم ومتوحش»[10].

فالكواكبي ودو لابويسي لا يلتقيان في عدّ الخوف سببًا في انتشار الاستبداد فحسب ـ كيف وأنّ عموم الناس تستمرئه وتألفه؟ ـ بل يلتقيان حتى في طريقة عرض آرائهما وأفكارهما وأسلوبها. فإذا صح أنّ أسلوب الكواكبي «وصفي وتقريري»[11]، لا يسعى إلى البرهنة والاستدلال، فمن باب التهور عدّ مقالة دو لابويسي مقالةً مؤسسةً على «برهنة تتقدم تقدمًا عقلانيا بطريقة الاستنتاج»[12]، والسبب في ذلك كونها تتحرك في إطار الخطابة والكلمة الساحرة.

تبقى الإشارة إلى أنّ أسلوب الكواكبي يغلب عليه التشاؤم والحسرة، وهو ما قد يتفهمه الباحث جراء ما عانى الرجل من ويلات الطغيان من جهة، وجراء غايته من وراء نقده الاستبداد، بإشاعة مظاهر الإصلاح والنهضة، لا سيما أنّه كباقي رواد الإصلاح، يكون مراوحًا في فكره ووجدانه بين واقعه الذي يعيشه بكامل مظاهر الفتور والتأخر والجمود، و«نموذج مثال» يأمل أن يحققه على أنقاض واقعه الحقيقي. يستحضر هذا «النموذج المثال» بعد اطّلاعه على واقع البلاد المتمدنة وفكرها ومعرفته بهما، وهي في الوقت نفسه بلاد غاصبة ومستعمرة.

وعكس ما ذهب إليه حسن حنفي من أنّ طبائع الاستبداد ليست سوى «بحث في الماهيات والجذور والطبائع أكثر منه بحثًا في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهو بحث فلسفي وليس بحثًا اجتماعيًا»[13]. نعتقد أنّ قسوة الواقع وضغطه هما ما أدى بالكواكبي كغيره من زعماء النهضة إلى الكتابة وفقًا لما كتب، بأسلوب مشحون بالحمية، إنها كتابة في السياسة بالسياسة.

الفقرة الثانية: في نقد الاستبداد المتطابق

نتساءل هنا على غرار العديد من الباحثين عن السر في جرأة كتابة الكواكبي وزخمها في ظل واقع كابح ومانع للحريات، منها حرية الكتابة والنشر. هل الأمر يتعلق بطبيعة شخصية الكواكبي؟ أم أنَّ للأمر علاقةً بسعة اطّلاعه ومقارنته أوضاع بلاده بالأوضاع في البلدان المتمدنة في زمنه، علمًا أنّه لم يكن يتقن لغةً أخرى غير لغته الأم؟ أم أنّ حدّة وعيه نتيجة غزارة تجاربه في الحياة، هي ما دفعه لسلك ذلك الطريق الوعر؟ ولعل الأمر كذلك «فهو حادّ، وجارح، ورافض لكل لون من ألوان الاستبداد،

---

(10) إيتيان دو لابويسي، **مقالة العبودية الطوعية**، ترجمة عبود كاسوحة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 146-147.

(11) كتورة، ص 35.

(12) دو لابويسي، ص 93.

(13) حسن حنفي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي قراءة جديدة»، في: أحمد عرفات القاضي وآخرون، **فلسفة الحرية**، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 177.

سواء أكان هذا الاستبداد سياسيًا أم دينيًا»[14]. ويعتقد فهمي جدعان أنّ «من المؤكد أن الكواكبي كان أول عربي يتصدى للاستبداد بالتحليل والدراسة الجادة، مع أنّه قد استقى عددًا من أفكاره من كتاب الإيطالي فيتوريو ألفيري (Vittorio Alferi, 1749-1803) عن الاستبداد»[15].

ونحن نفترض أنّ الكواكبي ربما يكون قد اطّلع على كتابات ألفيري، سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، خصوصًا إذا علمنا أنّه كان على علاقة وثيقة بالجالية الإيطالية في مدينة حلب في سورية وقتئذ، حيث تعمّق حسّه التنويري من خلال «احتكاكه الوثيق بالجالية الإيطالية الواسعة المقيمة في حلب وفي حي الجلوم بالتحديد (وهو الحي الذي ولد فيه الكواكبي وعاش)»[16]. وبالعودة إلى كتاب ألفيري عن الاستبداد، يتبين لنا أنّه يتقاطع مع كتاب الكواكبي في حدة النقد وصرامته وإفراده بالبحث لمجموعة من الإشكالات المتداخلة والمترابطة: الاستبداد والمستبد والحرية والخوف، وغيرها، في قالب تحليلي ونقدي لاذع، بحيث نجده يعرّف الاستبداد قائلًا «يتعين علينا ودون تردد أن نطلق اسم الاستبداد على كل حكومة تضم شخصًا مكلفًا بتطبيق القوانين، حيث يمكنه إما تنفيذها، أو العبث بها، أو اغتصابها، أو تأويلها، أو عدم تنفيذها، أو التماطل في ذلك، أو التهرب من تطبيقها بالمرة ضامنا عدم تعرضه للعقاب»[17].

كان داعي السؤال عن خلفيات جرأة الكواكبي ومدى اطّلاعه ضروريًا، لأنّ أيّ ربط بين عامل الخوف وعدّه السبب الرئيس في الاستكانة للاستبداد السياسي ثم الديني، لم يتم من فراغ، بل عن اطّلاع على تجارب فكرية وسياسية أجنبية، فضلًا عن استخلاص ذلك من التجربة المعيشة في ظل التجربة التاريخية للمسلمين عمومًا والسلطنة العثمانية خصوصًا؛ فإذا ثبت «أن السياسيين يبنون استبدادهم على أساس من هذا القبيل، فهم يسترهبون الناس بالتعالي الشخصي، والتسامح الحسي، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال حتى يجعلوهم خاضعين لهم عاملين لأجلهم»[18]، فمن الثابت أيضًا أنّ آراء العديد من المحللين السياسيين الغربيين قد تظافرت لعدّ الاستبداد السياسي ناتجًا من الاستبداد الديني، بينما يذهب آخرون منهم إلى أنّه إن لم يكن هناك توليد بينهما، فلا شك في أنّ بينهما رابطة المصلحة في إذلال الإنسان، والمشاكلة بينهما ظاهرة من حيث أنّ أحدهما حاكم على عالم الأرواح، والثاني متحكم في عالم الأجساد.

يرى الكواكبي أنّ الحكام يستغلون خوف العامة وجهلهم ورهبتهم من أمور الدين المتعلقة بالدار الآخرة، لذلك فهم (الحكام) يتقمصون دور الإله على الأرض مروّجين لصورة مفادها أنّ رضا الله

(14) سمير أبو حمدان، **عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1992)، ص 9.

(15) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط 4 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 292؛ ويذهب إلى الأمر نفسه: حنفي، الهامش (5)، ص 177.

(16) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب دراسة ومختارات** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1994)، ص 128.

(17) Alfieri Vittorio, *De la tyrannie*, M. Merget (trad.), (Paris: Molini libraire, 1802), p. 10;

قارن بما أورده الكواكبي من تعريف للاستبداد في: الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 23 وما بعدها.

(18) المرجع نفسه، ص 30.

مشروط بالامتثال لخليفته والقائم بأمره في الدار الدنيا. تلتقي إرادة المستبد في إخضاع الرعية بجهلها وخنوعها، بحيث إنّ الحكم كثيرًا ما يتشبه بالإله حتى يستشري الخوف بين العامة من الناس، فيصبح وعيد الحاكم وعذابه مقيمًا وعذاب الله مؤجلًا: «والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل والغباوة، فإذا ارتفع الجهل وتنور العقل زال الخوف»[19]. فضلًا عن أنّ ما من مستبد سياسي إلا واتخذ له صفةً قدسيةً، يشارك بها الله تعالى ويتماهى معه، ويتخذ بطانةً من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس واستعبادهم باسم الله تعالى.

إنّ الدولة والمجتمع كما لاحظهما وتصوّرهما الكواكبي في واقعه الشخصي وتاريخ أمته، كانا واقعَين تحت منظومة من القيم ترى أنّ الملك هو من استرعاه الله أمر عباده وقلّده أمورهم، والنتيجة من ذلك هي حالة «النكوص في مجال القيم، وهيمنة القيم الكسروية، قيم الطاعة وتوظيف الدين لفرضها»، وإحلال «أساطير الأوّلين» محل العقل العملي، عقل الروية والخبرة والاعتبار، في تأسيس «السعادة وتعيين شروط تحصيلها في الدنيا قبل الأخرى»[20]، إنّها القيم التي استلهمها كتاب **الآداب السلطانية** من الموروث القيمي والثقافي الفارسي عند تداخله مع الموروث العربي والإسلامي؛ قيم الطاعة العمياء وقيم المماثلة بين الحاكم والإله.

في السياق نفسه؛ سياق البحث في أسباب تفشي الاستبداد الديني وعلاقته بالاستبداد السياسي، ينهل الكواكبي في دراسته من التجربة التاريخية لهذه العلاقة في أوروبا، ثم يربط ذلك بواقعه. وقد اتخذ في سبيل ذلك طريقةً متدرجةً في التقصي التاريخي مستدلًا بأنّ «كل المدققين السياسيين يرون أن السياسة والدين يمشيان متكافئين، ويعتبرون أن إصلاح الدين أسهل مثالًا، وأقوى وأقرب طريقًا للإصلاح السياسي»[21]. كما أنّهم يحكمون بأنّ بين الاستبدادين السياسي والديني مقارنة لا تنفك، متى وجد أحدهما في أمة جرّ الآخر إليه، أو متى زال زال رفيقه، وإن ضعُف أو صَلُحَ أحدهما صلح الثاني.

ويعتمد الكواكبي على وقائع كثيرة معروفة في التاريخ السياسي اليوناني في أثينا. كما يعتمد الإصلاح البروتستانتي الأوروبي في العصر الحديث وينتصر له. ويعتقد أنّ البروتستانتية كانت مؤثّرةً بوضوح في الإصلاح السياسي، أكثر من تأثير الحرية السياسية في الإصلاح عند الكاثوليك، وكلها تحتج (من الحجة) بأنّ الدين أقوى تأثيرًا من السياسة، بحيث إنّ «شواهد ذلك كثيرة جدًا، لا يخلو منها زمان ولا مكان»[22]، وفي الوقت نفسه فهي تعمل بالاحتيال لاستغلاله وتوظيفه لتحقيق مآربها.

(19) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 47؛ الجرأة النقدية نفسها نجدها لدى الشيخ علي عبد الرازق (انظر المحور الثاني).

(20) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي (4): العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ دار النشر المغربية، 2001)، ص 629.

(21) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 32.

(22) المرجع نفسه، ص 31.

يذهب هذا التقصي التاريخي الذي يعتمده الكواكبي إلى بحث هذه المسألة في الديانة اليهودية والديانة المسيحية على السواء، لكن دون البحث في إشكالية قيام الدولة في إطارهما. وإن كانت عودته إلى التاريخ واستدعاؤه يعطيان موضوع بحثه قيمةً معرفيةً مهمةً، يعتقد بعض الباحثين أنّه كثيرًا «ما شط عن الموضوع، فبدل أن يتابع البحث في الإشكالية الأساسية التي يبدأ منها، وبدل أن يظهر ترابط الحقبة الزمانية بحقبة زمانية أخرى مع مراعاة تولد التفكير التابع لتلك الفترة، سرعان ما ينتقل إلى نتائج دينية ليست مترابطة بالضرورة مع السياق الذي أتت فيه»[23]. ذلك ما وقع فيه خصوصًا عندما تطرّق إلى الاستبداد الديني في علاقته بالديانة المسيحية وفي علاقته بالديانة اليهودية.

ونعتقد أنّه على الرغم من وجاهة نقد كتورة من ناحية بناء النص منهجيًا، تبقى غاية الكواكبي في نقد الاستبداد باسم الدين مشروعةً ومطلوبةً سياسيًا وأخلاقيًا، بل حتى وجوديًا ما دام الأمر يتعلق بأعز قيمة تطلب لدى الإنسان: قيمة الحرية والتحرر؛ ذلك أنّ «الدعوة إلى التحرر من أغلال القوة الاستبدادية أمر حيوي، وهو مرتبط تماما ببقاء الفرد، فالفرد لا يستغني عن حريته لأنها قوام حياته»[24]، كما أنّ «وجود طوبى الحرية في مجتمع ما مهم جدًا لأنّه يدل على أنّ المجتمع مستعد لقبول دعوى الحرية»[25]. وهي عند الكواكبي أمّ البشر لأنّ الحقّ أبوهم.

لذلك كانت الغاية من نقد الاستبداد المتطابق، كما نفضّل دعوته، عند الكواكبي بين الديني والسياسي، غايةً ذات صلاحية أبدية ومتعالية عن الزمكان، لأنّها تمس كيان الإنسان أينما كان وتمس أبسط حقوقه وأوّلها، الحق في العيش بكرامة. وللمفارقة، جاء كل الأديان وكل النظريات السياسية للحثّ على تحقيقها وصيانتها. بعبارة وجيزة، نعتقد أنّ هذا الاستبداد المتطابق هو عينه «الشر المحض» le mal Radical الذي تحدّث عنه االفيلسوف إيمانويل كانط.

المحور الثاني: علي عبد الرازق وبذور الفكر العلماني

كانت القضية المباشرة التي فكّر فيها الشيخ علي عبد الرازق (1888-1966) هي مسألة الخلافة في الإسلام، بينما كانت المسألة الرئيسة الثاوية خلف الأولى هي مسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام، بحيث عمل على استئناف القول فيها بعد الشيخ محمد عبده. غير أنّه نظر إليها نظرةً مغايرةً وأكثر جراءةً، فتطرق إلى نظام الخلافة في الإسلام استجابةً للواقع السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه في ظل آخر سنوات دولة التنظيمات العثمانية، وكان ذلك مدخلًا للحديث عن علاقة الديني بالسياسي في الإسلام، نصًا وتاريخًا، بالاستناد إلى الحقبة النبوية بوصفها محطةً تاريخيةً تأسيسيةً.

---

(23) كتورة، ص 31.

(24) John Locke, *Traité Du Gouvernement Civil*, Edition revue et corrigée sur la dernière de Londres (Paris: Libraire Calixte Volland, 1802), p. 64.

(25) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 4 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 30.

الفقرة الأولى: في أنّ الخلافة مقام سياسي بامتياز

برز كتاب الشيخ علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** مباشرةً بعد الجدل الواسع الذي خلفه قرار الجمعية الوطنية التركية، بإعلان إلغاء نظام السلطنة والخلافة، استنادًا إلى قرار الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك الذي عرف استياءً ورفضًا حادَّين من جانب المؤسسات التقليدية المرتبطة به. في ظل هذا الجدل انبرى علي عبد الرازق إلى الرد على مناصري ضرورة بقاء نظام الخلافة، زاعمين أنّه من مقتضيات الدين بالتأصيل. وبما أنّه يعدّ سليل الإصلاحية الإسلامية، فقد وجد أنّ هذا الانتصار لفكرة الخلافة غير ذي موضوع، ولا يمكن إيجاد أيّ دليل دامغ يزكيه في النصوص المؤسسة للدين الإسلامي.

طرح علي عبد الرازق سؤالًا أوليًا مركبًا من شقين مفاده: «هل الخلافة ضرورية حقًا؟ [...] وهل هناك نظام إسلامي للحكم»[26]. وقد مثّل هذا الأمر حدثًا مدويًا وقتئذ، لا من حيث جرأة السؤال المطروح وقوته بل من حيث هوية صاحبه أيضًا؛ إذ كان من الممكن حسبانه أمرًا «عاديًا»، إذا ما صدر عن رجل فكر معروف بانتمائه للتيار السياسي الليبرالي مثلًا، غير أنّ مأتى الصدمة عند المنتسبين إلى المؤسسات التقليدية، كان يتمثّل بأنّ الطارح هو من زمرتهم، فقيه مصري أزهري التكوين والنشأة.

إنّ قارئ نصّه من حيث حمولته الاصطلاحية، ومن جهة تعريفه الخلافة، يجد أنّه لا يخرج كثيرًا عن اصطلاح فقه السياسة الشرعية التقليدي كما عُرف لدى الماوردي وابن تيمية؛ إذ يستعمل عبارات من قبيل: الطاعة العامة، والولاية العامة، وإقامة الحدود، وتنفيذ الشرائع، وغيرها. غير أنّه، إذ يورد ذلك التعريف التقليدي للخلافة، بما يفيده من جمع لسلطتَي الدين والدنيا، إنما يكون قد بسط نظرةً معينةً وسائدةً للأمر، بحيث «إذا رجعت إلى كثير مما ألف العلماء، خصوصا بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية»[27]. فيكون ذلك الخليفة أو السلطان في مرتبةٍ تحميه من أي نوع من المراقبة أو المحاسبة أو النقد بخصوص أقواله وأفعاله في الدين أو في السياسة؛ فـ «استمداد الخلافة لسلطانه من الله تعالى جارٍ على الألسنة، فاشٍ بين المسلمين»[28]. وكان طبيعيًا أن تنفي هذه الدرجة من التعالي عن الخليفة أيّ تفكير في أن يُشرك معه أحدًا في سلطانه، فهو لم يكن يحب الشرك في ولايته، وليس لغيره ولاية على المسلمين، والنتيجة أنه لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

نلاحظ كيف أنّ هذا السمو بالمقام كان ضروريًا حتى يولَد مقام أعلى وأشمل وهو مقام الوحدانية، مقام يستبطن نظرةً إلهيةً ميتافيزيقيةً ومفارقةً ويوظفها لمصلحة أغراض دنيوية وإنسانية. أو بعبارة

(26) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت.)، ص 226.

(27) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988)، ص 128.

(28) المرجع نفسه، ص 129.

واحدة يمكننا القول إنّنا بصدد حاكم «وحداني التسلط» كما قال أفلاطون في تمييزه الشهير بين أنظمة الحكم.

يدحض علي عبد الرازق مناصري الخلافة وما يقدمونه من تبريرات للزعم بأنّ الخليفة دائمًا ما كان مقيدًا في سلطانه بحدود الشرع، وأنّ الانضباط والتقييد كافيان في تقويم ميله إذا خيف أن ينحرف بسلطانه، معلنًا أنّ الأمر ادعاءات لا تصمد أمام صريح النصوص وتاريخية الأحداث، ذلك أنّنا «لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به»(29).

فلا مجال للقول بأنّ تنصيب الخليفة واجب شرعًا، ويترتب عليه إثم الأمة بأكملها إذا لم يتم، ولا يتوقف الأمر عند القرآن الكريم، على الرغم من حجيته البالغة بالنسبة إلى المسلمين، بل يتعداه إلى الحديث النبوي، فـ «السنّة كالقرآن أيضًا، قد تركتها [الخلافة] ولم تتعرض لها، يدلّك ذلك على أنّ العلماء لم يستطيعوا أن يستدلّوا في هذا الباب بشيء من الحديث»(30)، إذ لو كان قد توافر لهم أي شيء من ذلك، ما كانوا فوّتوا تلك الفرصة في عدّه دليلًا على إجماعٍ ما على ضرورة الخلافة وشرعيتها. ما جعل بعض الفقهاء يردّ بأنّ عبد الرازق هو من «لا يرجع إلىٍ القرآن في بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام، واقتنع من قبل الدخول في البحث بما حدده به مصدر أجنبي عنه»(31).

ويجرّنا هذا إلى نفي علي عبد الرازق حصول أيّ إجماع بهذا الخصوص، على الرغم من أنّ الاتجاه المدّعي للإجماع يستند إلى «إجماع الصحابة والتابعين» من جهة أولى، وعلى أنّ ذلك الأمر (السياسة) لا بد له من الإجماع على سلطان أو خليفة لصلاح الرعية من جهة ثانية؛ فـ «دعوى الإجماع في هذه المسألة لا نجد مساغًا لقبولها على أي حال، ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يظفروا بدليل [...] سواء أرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين، أم المسلمين كلهم»(32). لا ينفي صاحبنا شرعية هذا الأصل في الفقه الإسلامي، فعلى الرغم من أنّه يسلّم بشرعية الإجماع، فقد بحث عن إقامة الدليل على توافره في هذه المسألة ولم يجده. وكيف يتسنى له ذلك وهو بصدد مسألة في غاية الحساسية والحرج على امتداد التاريخ السياسي للمسلمين؟ فهو يعتقد أنّه باستثناء فترة الرسول محمد، صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، لم يعتلِ حاكمٌ عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيوف وعلى أسنة الرماح.

بَحْثُ الشيخ عبد الرازق عن حجةٍ فعلية لحصول الإجماع على إقامة نظام الخلافة في الإسلام، حال دونه إحجام النصوص. ومن هنا، فإنّ ذلك البحث سينكبّ على إقامة الدليل على عوامل أخرى

(29) المرجع نفسه، ص 132.

(30) المرجع نفسه، ص 133.

(31) محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط 4 (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.)، ص 252.

(32) عبد الرازق، ص 137؛ أمّا مسألة الإجماع فقد فصل فيها في كتابه: **الإجماع في الشريعة الإسلامية**.

ذات حامل تاريخي. في هذا السياق يوجّه كلامه إلى دعاة الخلافة، فيرى أنّ عليهم إذا أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصّوه بكل ذلك السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها له، وبما أنّه يعلم أنّ الحجج التي يقدمونها لإثبات شرعية الخلافة «فاسدة»، على حدّ تعبير ابن رشد، فإنّه يقدّم ما به يثبت دعواه استنادًا إلى التجربة التاريخية للأمة. فهو «لا يشك مطلقًا في أن الغلبة كانت دائمًا عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفةً إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظلّه، والسيوف المتصلة التي تذود عنه»[33].

إننا هنا بصدد مجموعة مفاهيم تمتح من الفكر الخلدوني بوضوح، وهي الغلبة، والرهبة، والقوة القاهرة، وغيرها. أكثر من ذلك فهو مقتنع بأنّ «ذلك الذي يسمى عرشًا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم، وأنّ ذلك الذي يسمى تاجًا لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم - كالليل إن طال غال الصبح بالقِصَر ـ وإن بريقه هو من بريق السيوف ولهيب الحروب»[34]. من هنا كانت وجاهة المقارنة بالكواكبي، سواء من حيث الإشكالية أو من حيث الخطاب والغاية.

الحاصل أنّ نظام الخلافة الإسلامية لا يحوز أيّ شرعية من جهة الدين، وإنما شرعيته مستمدة من شكل ممارسة السياسة في الواقع، بحيث اتخذت أنماطًا شتى من القهر والغلبة والطغيان المادي والمعنوي. غير أنّ ذلك في نظر بلقزيز، كان أدعى لطرح سؤال كبير بخصوص إسقاط الشيخ عبد الرازق الصلة بين الخلافة والدين، مفاده: «هل يمثّل نقض الخلافة بوصفها مؤسسة دينية ـ سياسية في عرف منظريها، نقضًا لمبدأ الحكومة جملةً وتفصيلًا، في تجربة الإسلام على نحو خاص؟»[35].

نعتقد أنّ نص صاحبنا حافل بالشواهد والأفكار الدالة على الإجابة بالنفي؛ ذلك أنّه لم يتوخَّ من خلال دحضه شرعية الخلافة، دحض شرعية السياسة سواء في الإسلام أم في غيره. بل كان نقاشه محصورًا في نظام الخلافة الإسلامية التي جادل في شرعيتها ومشروعيتها؛ «فالواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديمًا وحديثًا أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة [...] فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد»[36]. في حين لم يجد الفقهاء المدافعون عنها سوى وسم فكر عبد الرازق بالاضطراب في أحسن الأحوال، «ومرد هذا الاضطراب، وسبب هذا الاضطراب [...] هو في قبول فكرة الغرب أولًا، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها»[37].

(33) عبد الرازق، ص 139.

(34) المرجع نفسه.

(35) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 133.

(36) عبد الرازق، ص 146.

(37) البهي، ص 255.

واضح إذًا كيف أنّ عبد الرازق يدحض أي صلة لنظام الخلافة بنصوص الدين الصريحة، ويربطها بأسبابها الحقيقية في واقع الممارسة السياسية كما تجلّت في التجربة التاريخية للمسلمين من جهة، ويزيد على ذلك، بأنّها ليست ضروريةً لإقامة أمور الدين، بل على العكس إنما هي مصدر العلة والانحطاط. ويعني كون أمور الدين والدنيا ليست في حاجة إلى نظام الخلافة، أنّه يمكن مقاربتها من منظور حديث؛ منظور إعادة ترتيب العلاقة بين المجالين الديني والسياسي.

الفقرة الثانية: إعادة ترتيب العلاقة بين المجالين الديني والسياسي

للعمل على تقديم رؤية جديدة تمكّن من تجاوز ما خلفه نظام الخلافة الإسلامية من محن وصراعات وقمع باسم الدين، ولإعادة قراءة الشأن السياسي في علاقته بالمتعالي، يقوم الشيخ عبد الرازق بالرجوع إلى فترة مؤسسة وذات حساسية وجاذبية في التاريخ الإسلامي، وهي فترة النبوة و«دولة المدينة». بحيث كان سؤاله الرئيس بهذا الخصوص: هل تمكّن النبي محمد من تأسيس دولة؟ وهل مارس سلطةً سياسيةً في فترة المدينة؟ أو بصياغة أخرى: كيف كانت العلاقة بين الرسالة والسياسة المحمديتين؟ ذلك أنّ «المهم أن نعرف هل كانت زعامة النبي (ص) في قومه زعامة رسالة أم زعامة ملك؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحيانًا في سيرة النبي عليه السلام مظاهر دولة سياسية أم مظاهر دولة دينية؟»[38].

غير أننا تصيبنا الحيرة أحيانًا عندما نلمس بعض التضارب في أقوال صاحبنا بخصوص طبيعتها وكيفية حضور المعطى السياسي في تجربة صاحب الرسالة. فهو من جهة، لا يشك «في أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك»[39]، ومن جهة ثانية، نلفيه يتساءل إذا كان الرسول قد أسس دولةً سياسيةً «فلماذا خلت دولته إذًا، من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟»[40].

يتبدى مرد ذلك التردد في حديثه عن جهاز القضاء؛ فهو إذ ينكر خلوّ دولة الرسول من الأركان والدعائم، يعود ليتحدث عن تعيين الرسول بعض صحبه قضاةً على بعض الأمصار. كما أننا نلاحظ أنّ خطابه في السياسة والدولة في حقبة النبوة يوظف بعض المفاهيم ذات الحمولة المعاصرة، من قبيل حديثه عن «الحكومة النبوية»، فكأننا بالرجل يصادر على مطلوبه الذي يبحث فيه بالنفي وليس بالإيجاب؛ بمعنى آخر، كيف تسنّى له وصف شكل الحكم النبوي وهو لا يزال بصدد التساؤل عنه، ويبحث في طبيعته وكيفية حضوره.

(38) عبد الرازق، ص 168.

(39) المرجع نفسه، ص 156؛ لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 38 وما بعدها.

(40) عبد الرازق، ص 160.

بيد أنّه يوضح مقصده أكثر عندما يميز بين طبيعة الرسالة المحمدية وطبيعة الملك السياسي. فيقول في هذا الصدد: «أنت تعلم أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبيًا ولا رسولًا، وكم بعث جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكًا، بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلًا فحسب»(41). نحن إذًا، أمام إرادة واضحة لإعادة ترتيب العلاقة بين المجال السياسي الذي مناطه الملك من جهة، والمجال الديني الذي مناطه الرسالة الدينية من جهة أخرى؛ مجال الأول مجال للصراع والتدافع والنسبي والوضعي، إنّه مجال «الإنسان المحض»، بينما مجال الثاني هو مجال المطلق والمتعالي والمثل وما يجب أن يكون، إنّه مجال «الإنسان الكامل».

فالقرآن من منظور صاحبنا كان صريحًا في كون «محمدًا (ص) لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة، ولو كان (ص) ملكًا لكان له من على أمته حق الملك أيضًا، وأن للملك حقًا غير حق الرسالة، وفضلًا غير فضلها، وأثرًا غير أثرها»(42). كما أنّه كان صريحًا وواضحًا في أنّ زعامة الرسول في أمته كانت «زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان»(43). إنّ خطاب عبد الرازق خطاب مباشر وقوي يحاول «الفصل الإجرائي» بين الديني والسياسي بتحديد مقام كل منهما على حدة، ونفي أيّ شبهة للوصل بينهما. خطاب يقطع الطريق على ما ساد في الثقافة العربية الإسلامية من ثقافة الترسل ومرايا الملوك وثقافة الإجماع الذي بينت الدراسات في الفكر الإسلامي المعاصر كيف أنّه «كان أصلًا نظريًا أكثر مما كان حقيقة تاريخية ملموسة»(44). ومن مفارقات التاريخ أنّنا لا نزال نعيش العديد من تلك التجليات والوقائع على صعيد الخطاب كما على صعيد الواقع في فضائنا العربي الإسلامي، على الرغم من كل مظاهر التحديث الحاصلة.

خلاصة

خلاصة القول عن الكواكبي وعبد الرازق، إننا أمام أطروحتين قويتين وجسورتين من جهة خطابهما وأدلوجتهما، ومن حيث البناء المعرفي والحجاجي الذي تقدمانه للدفاع عن ذينك الأطروحتين اللتين حاولنا تبيان مدى تطابق طابعهما النقدي على عدة مستويات على الرغم من الاختلافات بينهما، سواء من حيث الأسلوب أو تقنيات البحث ومجاله أو غيرها، وعلى الرغم من ذلك كانت الغاية من نقدهما الاستبداد بصورتيه متطابقة وموحدة بينهما، نتيجة واضحة لنزعتهما (أدلوجتهما) النهضوية والإصلاحية.

نقول ذلك بالنظر إلى عدة معطيات تتعلق بالوضع السياسي والاجتماعي والثقافي في محيطهما وقتئذ؛ ذلك أننا من حيث الخطاب وقفنا على سيولة لغوية وبلاغية، تتوسل بناء مرجعية إقناعية من

(41) المرجع نفسه.

(42) المرجع نفسه، ص 155.

(43) المرجع نفسه، ص 181.

(44) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط 2 (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)، ص 164.

داخل السياق الثقافي للتجربة العربية الإسلامية في الحقلين الديني والسياسي، لتقديم الحجج تلو الأخرى على سلامة الأطروحة الجديدة، أطروحة التفكير سياسيًا في السياسة وفقًا لآلياتها ومنطقها، واستبعاد كل محاولات الأطاريح المضادة، للتشويش واستثمار معطيات الحقل الديني لفرض نمط معين من الحكم السياسي وتقديم كل التسويغات الممكنة لطلب مشروعيته.

لقد تبين لنا مع صاحبينا أنّ السياسة وأنماط الحكم والتدبير في المرجعية العربية الإسلامية، لم تكن في يوم من الأيام شأنًا دينيًا أو شأنًا للدين به صلة مباشرة، وإنما هي غرض دنيوي صرف موكل للفرد والجماعة للتفكير فيه، والعمل على إيجاد الصيغ والأشكال والنظريات القمينة بتحقيق الكرامة والسعادة الإنسانيتين للأفراد والجماعات، بناءً على الاجتهاد العقلي والاستفادة من تجارب الأمم المتقدمة في هذا المجال، أخذًا في الحسبان معطيَي الزمان والمكان، واستحضارًا للمصلحة العامة غايةً أسمى.

نحن إذًا، بصدد رؤية متجانسة تتوخى القيام بما سميناه هنا نقدًا للاستبداد المتطابق، من خلال نقد الفكر والفعل السياسيَين كما كانا رائجين، ومن خلال دحض نظام الخلافة بوصفه مشتلًا للاستبداد، وما يترتب عنه من محاولة لإعادة بناء العلاقة بين المجالين الديني والسياسي وفقًا لترتيب جديد، تجعلنا نغامر بالقول إنّهما كانا يفكران بمنطق علماني في فضاءٍ كل ما فيه ومن فيه كان يفكر بمنطق يختلط فيه الديني بالسياسي ويتبادلان المنافع على حساب كرامة الإنسان وحريته.

ويمكننا تكثيف أبرز ملامح التطابق في النقاط التالية:

- الهم النهضوي بوصفه غايةً موجهةً للتفكير.
- نقد الاستبدادين السياسي والديني انطلاقًا من تجارب حية (دولة التنظيمات العثمانية).
- الاستناد إلى النصوص الدينية المؤسسة: القرآن والسنة النبوية.
- توظيف التاريخ والتراث في الجدال والإقناع.
- حدة الوعي بالفوارق بين بلدانهم وغيرها من البلدان المتقدمة.
- يحمل خطابهما كثيرًا من ملامح التفكير العلماني في قضايا الدين والدولة.

المراجع References

العربية

أبو حمدان، سمير. **عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1992.

باروت، محمد جمال. **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب دراسة ومختارات**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1994.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

________. **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ط 4. القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.

الجابري، محمد عابد. **نقد العقل العربي (4): العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ دار النشر المغربية، 2001.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط 4. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**. بيروت: دار النهار للنشر، د.ت.

دو لابويسي، إيتيان. **مقالة العبودية الطوعية**، ترجمة عبود كاسوحة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة**. ط 2. تونس: الدار التونسية للنشر، 1991.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**، مع دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 4. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

القاضي أحمد عرفات، وآخرون. **فلسفة الحرية**. أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

كتورة، جورج. **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

الكواكبي، سعد زغلول. **عبد الرحمن الكواكبي: السيرة الذاتية**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 1998.

الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى** (وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316 هـ). تقديم فاطمة حافظ. القاهرة: مكتبة الإسكندرية، 2014.

________. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2009.

الأجنبية

Locke, John. *Traité Du Gouvernement Civil*. Edition revue et corrigée sur la dernière de Londres. Paris: Libraire Calixte Volland, 1802.

Vittorio, Alfieri. *De la tyrannie*. M. Merget (trad.) Paris: Molini libraire, 1802.

صدر حديثاً

سينثيا ل. نيغري

وقت العمل

الصراع والضّبط والتغيير

ترجمة: ابتسام خضرا

يقدّم هذا الكتاب نظرةً اجتماعية عامة إلى شبكة معقدة من العلاقات التي تشكّل معظم تجربتنا في العمل والحياة، الذي يفلت في العادة من أي دراسة نقدية. وتدرس سينثيا نيغري وقت العمل في الماضي والحاضر، مستكشفةً التحول الاقتصادي والانقسام الجندري في العمل، سائلةً: ما هي المصادر التاريخية والثقافية والمتعلقة بالسياسة العامة والأعمال لممارسات وقت العمل الراهنة؟

تشمل الموضوعات المعالجة في الكتاب تقليص وقت العمل في الولايات المتحدة، ونظام عمل 40 ساعة في الأسبوع الذي أقر في عام 1938، والاتجاهات الحديثة في تحديد ساعات العمل السنوية والأسبوعية، وساعات العمل الإضافية، والعمل بدوام جزئي، والتوظيف الموقت، ودمج وقتي العمل والعائلة، إضافةً إلى مقارنات دولية في هذه المسائل.

عبد المجيد نوسي*
Abdelmjid Noussi**

الخطاب المعرفي – الاجتماعي

بناء الخطاب، الإنتاج الاجتماعي للمعنى

Cognitive and Social Discourse:

Constructing Discourse and the Social Production of Meaning

ملخص: ترمي هذه الدراسة إلى تحليل نَمطٍ مُحددٍ من الخطابات، هو الخطاب المَعرفي الاجتماعي من منظور سيميائيات الخطاب. تَتخذُ الدراسة متنًا لها كتابَ **المغرب الممكن**. وعلى الرغم من أن الخطابَ يحفلُ بالأرقام والمؤشرات الزمنية، فإنه يَستثمرُ مجموعة من عناصر بناء الخطاب، تتمثلُ في الزمن والمكان والذوات الفاعلة والمواقع الطبولوجية وآليات الإقناع وتقنيات بناء أثر الموضوعية و«الحقيقة» والسيناريوهات الخطابية. ستعملُ الدراسة من خلال وصفٍ وتحليلٍ لهذه المكونات الخطابية على الوقوف عند شكل تبلور المعنى الاجتماعي في أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب المعرفي، الخطاب السيميائي، المعنى الاجتماعي.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze a specific cognitive and social discourse from a discourse semiotics perspective. The material comes from the book *Possible Morocco*. While the book is replete with statistics and chronological indices, it contains many components that create a discourse (including tense and spatial structure, agents, and mechanisms of persuasion, and techniques for building the effect of truth). These discourse components are described and analyzed in order to trace how social meaning is developed.

Keywords: Social Discourse, Semiotics of Discourse, Social Meaning.

* أستاذ جامعي، جامعة شعيب الدكالي، المغرب.

** Professor of Semiotics, Chouaib Doukkali University, Morocco.

مقدمة

نهدفُ في هذه الدراسة إلى تحليل الخطاب المعرفي من منظور المفاهيم التي اقترحتها سيميائيات الخطاب. فإذا كانت «السيميائيات السردية والخطابية»(1) قد شَيدت مفاهيمها لاستيضاح شكل المَعنى في الخطاب السردي (الحكاية، المحكي، ... إلخ)(2)، فإن تطورَ الدراسة في هذا المجال جعل هذا البراديغم يُحاول توسيع النموذج النظري لتحليل الخطابات المعرفية والاجتماعية والعلمية(3). وقد ساهم هذا التناول في إغناء اللغة الواصفة للسيميائيات، وفي استكشاف مُكونات البناء في هذه الخطابات. سنحاول في هذا السياق تحليلَ نموذج من الخطاب المعرفي ـ الاجتماعي، يتمثلُ في كتاب **المغرب المُمكن** أو «تقرير الخمسينية»(4)، وهو خطاب معرفي حول حالة المغرب خلال محور زمني يمتدُّ من حقبة الاستقلال سنة 1955، إلى سنة 2000، من حيث تشخيصُ عناصر التاريخ والمجال والتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية، كما أنه يَستشرف إمكانات الحقبة المُستقبَلية إلى حدود سنة 2025. وعلى الرغم من أن خطاب التقرير يتسمُ بالتشخيص والتقويم، فإنه، بحسب تصورنا، يمتلكُ مجموعة آليات خطابية تتمثل في التمفصلات الزمنية والمكانية للخطاب والترهينات التلفظية (المتلفِّظ والمُستقبِل) والذوات المُتكلمة والتشاكُلات الدلالية وآليات للإقناع بـ«موضوعية» التشخيص والتقويم الذي يقدمُه، والأطروحات التي يَفترضُها ويهدف إلى الإقناع بها.

كما نعدّ هذه الآليات التي يَعتمدُها في البناء تُسهِم في الإنتاج الاجتماعي للمعنى، ذلك أن المعنى لا ينحصر في «الإرسالية» التي يقدمها الخطاب بصورة مباشرة، ولكنه يُبنى استنادًا إلى الأفعال التي تنجزها الذوات وإلى علاقات التفاعل فيما بينها من أجل امتلاك المواقع، لذلك ستقوم الدراسة بتحليل مُكونات الخطاب في علاقتها بالمعنى الاجتماعي الذي تساهم في توليده.

هوية الخطاب في كتاب «المغرب الممكن»

إذا حاولنا أن نقفَ عند هوية الخطاب في كتاب **المغرب الممكن** أو تقرير الخمسينية من حيث خصائصهُ التجنيسية، يمكن أن ننظرَ إليه بصفته خطابًا معرفيًا ـ اجتماعيًا.

---

(1) تتمثل في المدرسة الفرنسية بريادة كريماس، ويتمثل النموذج المرجعي في المسار التوليدي، وهو «الاقتصاد» النظري الذي ينظم المستويات وتمفصلاتها المفاهيمية. انظر:

A. J. Greimas. & J. Courtes, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Paris: Hachette, 1979), p. 157.

ويمكن أن نقدم مثالًا للدراسات العربية التي تبنت هذه المدرسة إطارًا نظريًا في التحليل: سعيد بنكراد، **السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها** (الرباط: منشورات الزمن، 2003)؛ محمد مفتاح، **دينامية النص** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)؛ عبد المجيد نوسي، **التحليل السيميائي للخطاب الروائي** (الدار لبيضاء: المدارس، 2002).

(2) يتمثل الموضوع العلمي لهذا النموذج في دراسة شروط تحقق المعنى:

(3) «سيكون انشغالها الأول (النظرية السيميوطيقية) هو استيضاح، على شكل بناء مفاهيمي، شروط إدراك وإنتاج الدلالة»، انظر:

Greimas & Courtes, p. 345.

A. J. Greimas & Eric Landowski, «Les parcours du savoir» in *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales* (Paris: Seuil, 1979), p. 5.

(4) **المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك**، تقرير الخمسينية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006).

أ. خطاب سوسيوثقافي

يُعد تقرير **المغرب الممكن** خطابًا سوسيوثقافيًا؛ لأن الموضوعَ ينصب على وضعية سوسيوثقافية مُحددة من خلال إطار مكاني وزماني. «تركيب لمجموعة من الدراسات [...] حول تطور التنمية البشرية بالمغرب، على مدى خمسين سنة من الاستقلال»(5).

يتخذُ الخطابُ «التنمية البشرية» موضوعًا له، داخل فضاء يتحددُ طبونيميًا من خلال اسم علم (المغرب)، وزمانيًا نتيجة مُعيِّنات زمنية، تتمثلُ في السنوات التي قطعها المغربُ بعد الاستقلال. لذلك، هو، أولًا، خطاب سوسيوثقافي(6)، يتمحوُر في موضوعه حول كِيان جُغرافي وتاريخي وثقافي في إطار مُعيِّنات زمنية. ينسجم هذا التحديد، أيضًا، مع مفهوم الخطاب الاجتماعي كما اشتغل به الباحث مارك أنجنو، إذ يعدّه كل ما قيل وكُتب حول مجتمع في حالة معينة، ليس من منظور تجريبي ولكن بصفته بناءً خطابيًا لموضوع(7).

ب. خطاب إبستيمي

يمثلُ خطاب **المغرب الممكن** في مظهره الثاني خطابًا إبستيميًا؛ لأنه يقوم على فاعِلية التأويل وإصدار حُكم وإنجاز جزاء بخصُوص هذه الوضعية السوسيوثقافية. يمكن أن تتضحَ طبيعةُ هذه الهوية من خلال الوحدات المعجمية والمسارات التصويرية التي يَستندُ إليها الخطاب. ويُقدم الخطابُ العمل بصفته: «ثمرة عمل جماعي [...] من الباحثين والخبراء الوطنيين [...]»(8) و«تركيب لمجموعة واسعة من الدراسات والتأملات حول تطور التنمية البشرية بالمغرب»(9).

تُبرز الوحدات (شبكة من الباحثين والخبراء)، أن الخطاب يَتقدمُ بصفته مِحورًا لقطبية تَواصلية بين مُتلفِّظ يُنجز الخطاب، ويُعد في الوقت نفسه ذاتًا فاعلة، ومرسَلٍ إليه يستقبلُ الخطاب. ويتضمنُ الخطاب أولًا نظامًا للذات الفاعلة، وهي ذات إجرائية تعتمدُ على مجموعة من الأفعال التي تُحدد الأنشطة الإدراكية والإبستيمية. فالأفعال «عمل جماعي ـ تركيب لمجموعة واسعة من الدراسات ـ التأملات».

تحيلُ على فعل مَعرفي تقومُ به ذات فاعِلة إجرائية بناء على أفعال إدراكية؛ فالصور التي يَستثمرُها المتلفظُ في استهلال الخطاب، تدلُّ على فعل إبستيمي، تُجسِّده أفعال معرفية مثل الفَحص والتمْحيص والمقارنة. تُفضي هذه الأفعال إلى إصدار حُكم حول هذا الكِيان الجغرافي والتاريخي والثقافي (المغرب) خلال مقطع زمني مُحدد.

بناء على هذه الخصائص الإبستيمية، نعدّ المتنَ خطابًا معرفيًا لأنه يُحقِّق الانتقال من حالة اللاـمعرفة إلى المعرفة(10)، لذلك يُمكنُ أن ننظر إلى كتاب **المغرب الممكن** بوصفه خطابًا مَعرِفيًا اجتماعيًا؛ لأنه

(5) المرجع نفسه، ص 7.

(6) إدريس الخضراوي، «السرد موضوعًا للدراسات الثقافية»، تبين، المجلد 2، العدد 7 (2014)، ص 109.

(7) Marc Angenton, «Social discourse analysis: Outline of a research project,» *The Yale Journal of Criticism*, vol. 17, no. 2 (Fall 2004), p. 2.

(8) المغرب الممكن، ص 3.

(9) المرجع نفسه، ص 7.

(10) Greimas & Landowski, p. 5.

ينصبُّ على حالة المغرب بصفته إطارًا تُسيِّجُه حدود زمانية ومكانية، كما يقومُ الخطاب على فاعلية التأويل وإصدار حُكم جزائي[11] بخصوص هذه الوضعية السوسيوثقافية.

زمنية الخطاب

يَرتهنُ زمن الملفوظ في الخطاب إلى مجموعة من المُعَيِّنات تحدد الزمنية التي تتأطر داخلها الأفعال الأساسية:

«يعد هذا التقرير حول 50 سنة من التنمية البشرية بالمغرب، وآفاق سنة 2025»[12].

«الأشواط المقطوعة من 1955 إلى 2005»[13].

تُشكل هذه المُعَيِّنات الزمنية سياقًا اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا:

فالمعيِّنُ الزمني 1955، يحيلُ على تاريخ الاستقلال السياسي، أي انفصال المغرب عن الفاعل السياسي الذي يُجسده المُستعمِر والانخراط في سيرورة زمنية جديدة هي الاستقلال.

أما المُعيِّنُ الزمني 2005، فيحيلُ على اكتمال 50 سنة بعد فعْلِ الاستقلال والانفصال عن الآخر، كما يمثل مؤشرًا زمنيًا يدلُّ على زمنِ تحرير هذا التقرير.

يتأطر المُعيِّنُ الزمني 2025، ضمن الزمن المُستقبلي، وهو يُحيل على مقطع زمني يمتد على 20 سنة. تُشكِّل هذه المُعيِّنات، إذًا، مراجعَ لتحديد زمنية الخطاب:

1955 ——— 2005

2005 ——— 2025

يمتدُّ الخطاب على زمنية 50 سنة، وهي تؤسس لزمنية تقترنُ بالمغرب، حيث تجعلُ الخطابَ يرتبط بكينونة المغرب في عهد الحماية[14]، والمغرب الراهن، والمغرب المُمكن.

يحيل عنوان خطاب التقرير، أيضًا، على المغرب الراهن وما بعدَه، ولا شك في أن هذين المفصلين الزمنيين يرتبطان كرونولوجيًا بزمن سياسي وثقافي واجتماعي. إنه سياق الخطاب الذي ننظر إليه بوصفه الموضوعَ العام الذي تُؤَسَّس حوله الإرسالية ويحيلُ عليه المتلفظ[15]. تنطوي هذه الزمنية التي تمتدُّ على مقطع زمني ومفاصلَ زمنية على معنى التحوُّل وعلى «صيرورة التحول»[16]؛ ذلك أن زمنية

(11) Greimas & Courtes, p. 320.

(12) **المغرب الممكن**، ص 5.

(13) المرجع نفسه.

(14) هي المعاهدة التي فرضت على المغرب في 30 آذار/ مارس 1912 بعد توقيعها من طرف السلطان المولى عبد الحفيظ، وامتدت إلى حين حصول المغرب على الاستقلال سنة 1956.

(15) Theresa Catalano, «Barack Obama: A Semiotic Analysis of his Philadelphia Speech,» *Papers in Communication Studies*, Paper 16, 2011, accessed on 7/2/2017, at: http://digitalcommons.unl.edu/commstudiespapers/16

(16) على المستوى السردي السطحي، يعد التحول عملية انفصال أو اتصال بين ذات وموضوع-قيمة. ومن هنا، يمكن أن يعدّ الخطاب السردي مسارًا يمكن أن ينتقل بنا من حالة أولية إلى حالة نهائية؛ (جبر) من التحولات هو الذي يسمح باستيضاح هذا المسار. من هذا المنظور، يظهر الخطاب بصفته متوالية من التحولات. انظر: Greimas & Courtes, p. 401.

المغرب الراهن يمكن أن تُحدَّدَ بصفتها مفصلًا زمنيًا من خلال مجموعة «أفعال» ترسم ملامح كينونة على مستوى الفِعل السياسي والاجتماعي والثقافي. غير أن هذه الزمنية تُمثل أيضًا مرحلة يُمكنُ عبرها التحولُ إلى مفصل زمني: المغرب الممكن، بمعنى أن المغربَ بصفته فضاء للفِعل المُمكن يتحددُ بناء على أفعال المغرب الراهن.

ما هي، إذًا، المُحدِّدات الفِعلية لمرحلة المغرب الراهن التي تَستشرفُ المغرب الممكن؟

بنية العوامل في الخطاب: بناء صورة المغرب

يُحيل عنوانُ خطاب التقرير (المغرب الممكن)، على اسم علم، وهو صورة طبوغرافية، بشرية وثقافية، غير أنها تأخذُ في التشَكُّل بناء على اكتِساب ملامح وسمات من خلال ما يُقدمهُ لها الخِطاب من صُور. ينتهجُ المتلفظ إستراتيجية خطابية تراكُمية، حيث يحدد المغرب صورة رئيسة، ويعمل على تخصيصها بمراكمة وحدات معجمية، تصف هذا العامل الجماعي من حيث كينونته وفعله وسيرورته الزمنية والأنثروبولوجية، وتسعف المقومات المُستنتجة في بناء صورة العامل الجماعي. «الدولة الوطنية تجذرت داخل حدود معينة»[17].

يحيلُ الملفوظ على العامل بصيغة الجَمع، إذ يَتحدثُ عنه بصفته «عاملًا جماعيًا»[18] (الدولة الوطنية)، ولا يُخصِّصه من خلال أفراد، سواء منهم الذين ارتبطوا بحقل السلطة كيفما كانت المواقعُ التركيبية التي يَشغَلونها مثل الفاعلين الأساسيين (السلطة الحاكمة) أو المُساهِمين (المعارضة) في مجال السلطة.

على مستوى الملفوظ، نلاحظ أن الفعل «تجذر» يدلُّ على قِدم هذا العامل مُمثلًا في الدولة الوطنية، وعلى مقوم الوحدة الذي يَجمع بين مُكونات هذا العامل الجماعي. لذلك، ترسخ هذه المقومات مقولة دلالية قائمة على التضاد هي الوحدة/ الانقسام، وتجعل الوحدةَ هي الخاصية الإيجابية في الزمنية الراهنة. تُشكِّل هذه المقومات الدلالية خاصية أساسية في الخطاب، إذ يُولي الكيانَ الأهمية، وليس أفرادًا كيفما كانت مواقِعهم داخل حقل السلطة. كما أن تأكيد المُقوم «الوحدة»، يحملُ دلالة سياسية، إذ يُلغي كلَّ علائِق التفكيك والتشَرذم داخل عناصر هذا المُكون الجماعي. «قدرة المغرب على صون تعدديته [...] من خلال التساكن الأزلي لمكوناته المتباينة ومتعددة الأصول»[19].

يحيلُ الملفوظ من خلال الوحدات التي يتضمنها «مكوناته المتباينة»، «متعددة الأصول»، على أن العامل الجماعي يتشكل من ذوات متعددة[20]، تختلف في أصولها، بمعنى أنه يُذكر بالمكونات التي

(17) المغرب الممكن، ص 23.

(18) حددت السيميائيات السردية في نموذجها النظري العامل في البداية بصفته فاعلًا ينجز فعلًا، غير أن اهتمامها بخطابات معرفية مثل الخطاب السياسي أو خطاب الشركات سيجعلها تقترح مفهوم العامل الجماعي الذي يعد تركيبًا لأفراد ينجزون فعلًا تركيبيًا. انظر:
A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales* (Paris: Seuil, 1976), p. 98.

(19) المغرب الممكن، ص 23.

(20) Ibid., p. 100.

تجد لها تجسيدًا في السياق السوسيوثقافي وفي الوثيقة الدستورية[21]؛ المكون العربي، والأمازيغي، والعبري، والحسّاني. لذلك، يتميّز المغرب - بصفته عاملًا جماعيًا - بأنه عامل أنثروبولوجي؛ لأنه يجمع مكونات إثنية وثقافية مختلفة. لذلك، ينتقل خطابيًا من صورة طبوغرافية، جغرافية إلى «صورة بشرية وثقافية».

إذا كان الملفوظ يشير أولًا إلى صِيغَة «تَكَوُّن» العامِل الجماعي، فإنه يُحدِّد أيضًا صِيغة «الوجود السيميوطيقي» لهذا العامل، أي جملة الخصائص التي تُشَكِّلُ سُمكَه الدلالي، فالوحدات المعجمية «التساكن الأزلي»، تدل على التعايُش بين المكونات المختلفة لهذا العامل من حيث القِيم. نُلاحِظ أن مُقَوم «التعايش»، يَنسجِم مع المُقوم الأول «الوحدة»، إذ يُبرز الخطابُ المغربَ بِصفته عاملًا مُحدَّدًا من خِلال مقولة: الوحدة/ الانقسام، والتعدد/ أحادية الصوت.

«موقعه كملتقى جغرافي، وانتماؤه إلى العالم المتوسطي وعمقه المتجذر في كل من الصحراء وأفريقيا وحساسيته المشرقية وارتباطه بما وراء المحيط الأطلسي»[22].

تُحيلُ الوحدات التي يَتكوَّن منها الملفوظ «ملتقى جغرافي»، على هوية جغرافية للمغرب، تتميز بالتنوع والتوسع. لذلك، تسم هذه الوحدات العامل الأنثُروبولوجي بالغنى والتعدد الذي تُجسّده خاصية التنوع، كما أن الطبونيمات الجغرافية التي يَستثمرُها الخطاب: «العالم المتوسطي»، «الصحراء»، تُحيلُ على انفتاح المغرب على عوالم جغرافية تَتَميَّز بِبُعد تاريخي وثقافي واجتماعي. لذلك، فإن الآثار الدلالية التي تُحيلُ عليها هذه الوحدات المعجمية، تُشيِّدُ مقومَ الانفتاح والتواصُل في مُقابِل الانغِلاق، والغِنى الحضاري في مُقابل الفقر الثقافي: الانفتاح/ التواصل/ الانغلاق. «إن الهوية المغربية قد تشكلت كذلك بواسطة الكفاح من أجل الاستقلال [...] والقضاء على الاستعمار»[23].

إن الوحدات المعجمية التي تميز هذا الملفوظ «الكفاح، الاستقلال، الاستعمار»، تحيلُ على علاقة التعارض والمُواجهة بين العامل الجماعي والفاعل السياسي «المستعمِر»، الذي كان يهدفُ إلى إفشال فعل المقاومة. غير أن هذه العلاقة ستنتهي بفشل المُستعمر ونجاح العامل الجماعي في تحقيق الاستقلال وتكريس نظام الوحدة بالنسبة إلى المكونات المتعددة داخل الكيان نفسه.

يتضح أن العامل الجماعي هو الذي يتمحورُ حوله خطاب التقرير، وأنه يتسمُ من خلال الملفوظات بمجموعة من المُقومات، فالمغرب يتمظهر أولًا بصفته صورة طبوغرافية، غير أن الخطاب يُراكم مجموعة من السمات تحددُ له ملامح صورة دلالية، فالمغرب عامل أنثروبولوجي يقومُ على وحدة الدولة الوطنية ويتسمُ بسِمات الوحدة والتعدد والغنى.

---

(21) ورد في التصدير من الدستور: «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها العربية -الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية»، انظر: «دستور فاتح يوليو 2011».

(22) **المغرب الممكن**، ص 23.

(23) المرجع نفسه.

البعد الدلالي للعامل الجماعي

نُلاحِظ أن الخطاب يُحدِّد الخصائِصَ العامة للصورة الطبوغرافية، ويعمل بعد ذلك على تخصيصها من خلال مجموعة سمات:

أ- مقولة: التقليد/ الحداثة

يصف المتلفظ العامل الجماعي: «ما يزال مُتردِّدًا إزاء الحداثة»[24]، يشيرُ الملفوظ إلى أن العامل الجماعي لم يَستبطن قواعد الحداثة وأن سلوكَه تجاه هذا المنظور من القيم يطبعُه الترددُ. لذلك، يتحددُ على مستوى القيم من خلال مقولة «اثنانية» هي التقليد/ الحداثة؛ إذ يتجهُ مسارُ الفعل الاجتماعي والثقافي نحو التقليد أكثر منه نحو الحداثة. يصف المتلفظ أيضًا البعد الاجتماعي للعامل: «تبرز الدراسات النادرة التي خصت الشباب على وجه الخصوص عزوفه المقلق عن السياسة»[25].

يحيل الملفوظ على خاصية تسمُ أحد مكونات هذا العامل الجماعي؛ هو الشباب، إذ تُشير الوحدة المعجمية «العزوف» إلى مقوم ابتِعاد الشباب عن الانخراط في الفعل السياسي.

ب- بلاغة التعابير

يصف المتلفظ التعابير المستمرة في حقل التعابير الاجتماعية والسياسية. «بحكم تداخل الدين مع كل من الاجتماعي والثقافي والسياسي، فإن المجتمع المغربي أنتج على الدوام العديد من التعابير التي تخص الشأن الديني في احترام تام للوحدة الثقافية والسياسية»[26].

تُبين الوحدة المعجمية «العديد من التعابير» تعددَ أشكال التعامل مع ظاهرة الدين، ذلك أن الخطاب يُشخِّص هذه التمظهرات من خلال وحدات؛ سوق المنتجات الدينية (كتب، أشرطة صوتية، مواقع إلكترونية، إعلام تلفزي)، غير أن الملفوظ يجعل هذا التعدُّد يُنجَز في سياق احترام «الوحدة الثقافية والسياسية»، بمعنى أن الملفوظ يُحيل على مقولة «اثنانية» هي التعدد (التعابير الدينية)/ الوحدة (الثقافية والسياسية)، أي التعدد على مستوى المنظومة الدينية في سياق الوحدة.

ج- العامل الاجتماعي والفاعل السياسي

يحدد الخطاب علاقة العامل الاجتماعي بالفاعل السياسي: «حصل المغرب على استقلاله بفضل العزم الحاسم للملك والشعب والحركة الوطنية، وما كان بين هاته المكونات من التحام وانسجام»[27].

يُحيل الملفوظ على انتصار العامل الجماعي في علاقته بالمستعمر، يعد هذا الفعل الذي يرسخ، دلاليًا، تشاكلَ[28] الاستقلال نتيجة لارتباطِ الذوات السياسية (السلطة، الشعب، الحركة الوطنية).

(24) المرجع نفسه، ص 35.

(25) المرجع نفسه، ص 14.

(26) المرجع نفسه، ص 42.

(27) المرجع نفسه، ص 63.

(28) حدد كريماس مفهوم التشاكل لدراسة مسألة الانسجام في الخطاب. يقول: «نعني بالتشاكل عامة شبكة من المقولات الدلالية الحشوية، المحايثة لخطاب معين»، انظر: A. J. Greimas, *Du sens* (Paris: Seuil, 1970), p. 10.

لذلك، تحيل مقومات هذا الملفوظ على تَشاكُل «التعاقد» بين مكونات الفعل السياسي والتوافُق على صيغة لتحقيق الاستقلال.

يَكتسي تشاكلُ «التعاقُد»، أهمية وظيفية على مستوى الخطاب السياسيِ؛ تكمنُ وظيفتُه في الدلالة على وجود تعاقد بين الفاعلين على طبيعة الفعل السياسي المتمثل أولًا في الاستقلال، وثانيًا في التعاقد حول صيغة الحكم وممارسة السلطة بعد الاستقلال؛ لأن هذه الأطراف تُدِير الفعل السياسي.

د- مؤسسة السلطة / ثنائية المعارضة والعنف

يشير الخطاب إلى أنه في مواجهة التَّعاقد، تَشكلت بعض الذوات التي تقوم بِفعل مضاد، يتجسد من خلال الملفوظات الآتية: «ـ معارضة النظام ـ معارضة مطبوعة ببعض أعمال العنف»(29).

تحيلُ هذه الوحدات على أفعال موسومة بالعنف، وهي أفعال يُنجزها «عامل مُضاد» للتوافق الذي يجمع بين الفاعِلين السياسيين (السلطة، والشعب، والحركة الوطنية)، ويتم التعبير عنه خطابيًا بالمعارضة. يَرمي فعلُ المعارضة إلى تكسير بنية التوافق بين العوامل. لذلك، يشير هذا الفعل إلى أن بناء «الثقة»(30) بين العوامل أصبح يتميز ـ بحسب نظرية الكوارث الرياضية - السيميائية بـ «كارثة التشعب»(31) التي تتعدد فيها المسارات والحالات، وهي تغاير الحالة السابقة الموسومة بالاستقرار بين العوامل. لذلك؛ لم يعد الخطاب السياسي قائمًا على التَّوافق والاستقرار، ولكنه أصبح مُتميزًا بأزمة «الثقة» بين الذوات السياسية الفاعلة خلال مرحلة ما بعد الاستقلال، وهي تهدد استقرار النسق السياسي. غير أن الخطاب يحيل على إمكان المحافظة على استقرار المواقع.

«بالرغم من هذه الأحداث المؤسفة [...] فإن هذا الأخير ودولته المستقلة الفتية، قد عرفا كيف يحافظان على التماسك الوطني»(32). يتحول الخطاب من حالات متغايرة، فمن «التعاقد» إلى أزمة بناء «الثقة» إلى «الاستقرار»، ذلك أن فعل المعارضة يُشيِّدُ بنْية «جَدلِية» على مستوى الخطاب من خلال فِعل المعارضة/ السلطة. غير أن هذا الفعل لا يُهدِّد صرح التوافُق، لذلك فإن الخطاب يحيلُ على

(29) **المغرب الممكن**، ص 65.

(30) Denis Bertrand, «Confiance politique et fiducie,» *Métiers de la sémiotique* (Limoges: Pulim, 1999), p. 48.

(31) حددت نظرية «الكوارث الرياضية» نمطين من الكوارث، كوارث المواجهة وكوارث التشعب. تَحدُث كوارث المواجهة حين وجود عنصرين غير مُتَحللين (م1، م2) على نفس المستوى بوظيفة كامنة (ف). تستقرُ هذه الوضعية بصيغتين: إما أن يهيمن م1 على م2 أو العكس. وتُصورِن كارثة المواجهة على مستوى التركيب العاملي الذي يُحدِّد العلائق بين الذوات الفاعلة علاقة المواجهة بين عاملين عا1/ عا2، وبين برنامجين، يُحاول فيهما كل واحد الاستحواذَ على موضوع ثمين، ويمثلُ هنا في مجال التحليل السلطة السياسية التي تعدُّ مجالا للتنازُع.

تَحدثُ، على العكس من ذلك، كارثة التشعب، حينما يَنصهر عنصر (م) في حده الأدنى لوظيفة كامنة (ف)، مع عُنصر في حده الأقصى، ثم يندثر أو يَتحلَّل. تؤول كارثةَ التشعب طبولوجيا بصِفتها علاقة بين الحضور والغياب لموقع، وتُمثِّلُ على مستوى التحليل غيابَ فاعل سياسي معين أو حضوره، علمًا أن حضورَ موقع المعارضة والمكون العسكري، يُحيلُ ضمنيًا على غياب السلطة. انظر:
A.J. Greimas & J. Courtes, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Tome 2 (Paris: Hachette, 1986), pp. 29, 51.

(32) **المغرب الممكن**، ص 65.

استمرار هذا التعاقد. إن الوحدات الخطابية: «التماسك الوطني» تحيلُ على مقومات «الترابط بين الأجزاء»، إذ ترمي هذه المقومات إلى ترسيخ تَشاكُل الوحدة والتوافق بين مكونات العامل الجماعي.

آليات الإقناع في خطاب «المغرب الممكن»

يُحاول الخطاب انطلاقًا من أنه يتوجه إلى متلق، يقدم له مجموعة تشاكلات دلالية تُكَوِّن أطروحة سياسية حول المغرب داخل تمفصلات زمنية تمتد من الخمسينيات إلى الحاضر ثم إلى المستقبل، أن يُشيِّدَ على مستوى تمفصلاته «أثرًا للحقيقة»[33]، يجعلُ منه خطابًا يَتسم بـ «الموضوعية» وذلك لإقناع المتلقي بالأطروحة التي تتخذُ مظاهر متعددة تُحدِّدها التشاكلاتُ الدلالية المختلفة: الوحدة/ التجزيء، التوافق/ الاختلاف، لكي يكون الخطابُ فاعلًا على المستوى التداولي، أي المستوى الذي يتمُّ فيه الإنتاج والتلقي. يستندُ الخطاب لتحقيق هذا الأثر إلى إستراتيجية خطابية[34] تجعل المتلقي يؤولُ الخطاب على أساس أنه خطاب «موضوعي» و«حقيقي»، وكل ما يقدمه من أحكام وتأويلات يتلونُ بهذه السمات؛ لأنها هي التي تبرز «فعالية» الخطاب ونجاعته الإقناعية. لذلك فإن هذه الآليات الخطابية تمثل «مظاهر الاستدلال» في الخطاب من أجل تشييد نظير «الموضوعية».

1- التلفُّظ

يَستنِد المتلفظ في الخطاب إلى ترهين خطابي خال من كل سمات التذويت، إذ يمثلُ السردُ غير المباشر خاصية أساسية في كل مقاطع وتمفصُلات الخطاب. ويرمي هذا الاختيارُ الخطابي إلى إقناع المتلقي بأن الأطروحة التي يُشَيدُها الخطاب تتميز بالموضوعية، بحيث لا تصدُر عن السلطة العمومية بصفتها ترهينًا تلفظيًا. تعدُ هذه الإستراتيجية السبيلَ الأمثل لتحقيق مقصدية أعم هي اعتقاد المتلقي «موضوعية» الخطاب، ومن ثمّ اعتقاد التصورات التي يَطرحها حول حالة المغرب.

2- الخطاب التقريري

يَرتكز الخطاب على مجموعةٍ من الملفوظات التقريرية التي تُشيدُ سمة «الموضوعية» على مستوى الخطاب: «نقاشات عميقة اتسمت بتنوع المقاربات التي كانت ميزاتها المشتركة الالتزام بالدقة العلمية والصرامة الثقافية، دون محاباة»[35].

يَستثمرُ المتلفظُ وحدات معجمية ذات دلالة إبستيمية ومعرفية لوصف الفعل المعرفي مثل «نقاشات عميقة، المقاربات، الالتزام بالدقة العلمية»، ليَدلَّ على أن الطابع الأكاديمي والعلمي هو الذي يُميِّز الخطاب المعرفي الذي يَتناول حالة المغرب خلال 50 سنة من الاستقلال، بإنجازاتها في مجال التنمية البشرية. ويرمي خطاب «الموضوعية» إلى الإقناع بعناصر التشخيص والتقويم. كما أن الوحدات المعجمية «بدون محاباة»، تحيل دلاليًا على التزام الحياد الأكاديمي والصرامة في التشخيص والحُكم.

---

(33) Greimas & Courtes (1979), p. 417.

(34) محمد همام، «العنف اللغوي في الخطاب السياسي المغربي»، تبين، المجلد 4، العدد 15 (2016)، ص 93.

(35) المغرب الممكن، ص 8.

تدلُّ هذه الوحدات على مقومات دلالية مثل المصداقية، الموضوعية والتعدد. تُؤسِّسُ هذه المقومات على مستوى الخطاب تشاكلًا دلاليًا هو تشاكُل الموضوعية.

إن التشاكلات الدلالية التي نتجت من التراكم القسري[36] لمجموعة من الوحدات المعجمية تحددُ خطابَ الموضوعية الذي يَهدفُ إلى إقناع المُتلقي بموضوعية الخطاب لذي يُنتِجه، وهي التوافق والوحدة والتعدد والعراقة والانسجام، الانغلاق/ التواصل والخصائص السوسيوثقافية التي تميِّز حالة المغرب خلال خمسين سنة من الاستقلال.

تعود إستراتيجية الخطاب الكامنة في ترسيخ هذا التشاكل الدلالي إلى كون أن الذي يَقوم بالتسخِير[37] في الخطاب، أي إنتاج الخطاب واستِحضَار المُتلقي وإقناعه والتأثير فيه، هو السلطة السياسية، لذلك فإن الترهين المنتِج للخطاب يَنفي عنه صفات «الخطاب الرسمي «الذي يُقدمُ تقويمًا للفعل السياسي خلال مرحلة، ويُشَيد بينه وبين الخطاب مسافة قوامُها الموضوعية والمصداقية في الرُؤية والتناول.

منظومة القيم في الخطاب

يولي المتلفظُ أهمية لتحديد «موضوع - القيمة» على مستوى الخطاب، وهو الذي يكونُ «محورَ رغبات» الفاعلين في أي خطاب لأنه هو الذي يفسر كينونتهم السيميوطيقية وأفعالهم من أجل التحول إلى حالات إيجابية والحصول على قيم تكون ثمينة وذات قيمة. «وهذا ما يجد تفسيره في الأهمية التي أعطيت لإرادة فتح وإغناء نقاش خصب»[38].

يُحيلُ المتلفِّظ على «موضوع - القيمة» الذي يؤسِّسُه الخطاب، وهو المساهمة في «النقاش العام»، أي النقاش داخل الفضاء العمومي والحقل السياسي بصفته فضاءً يَجمع بين كل المُكونات التي تشكل هذا الفضاء. يحدِّد المتلفظ «موضوع - القيمة»، غير أنه ينتهج إستراتيجية تجعل المقطع الخطابي الذي يقترن بالموضوع يشمل مجموعة وحدات تصويرية تبرز ذخيرة القيم التي يتكون منها الموضوع، ذلك أن الوحدات «معطيات ذات مصداقية، الالتزام بالموضوعية، تعددية الأفكار والحساسيات»، تشير إلى أن النقاش سيتسم ببُعد دلالي، مقوماته هي المصداقية، وتعددية الأفكار والحساسيات. لذلك، يحيل الخطاب من خلال هذه القيم على أن الخطاب المعرفي يحتضنُ تعدديةَ الترهينات التي تُحقق على مستوى «منظومة_القيم» التعدد السياسي والسوسيوثقافي.

تشير هذه المقومات إلى أن الخطاب المعرفي لا يستندُ في إنجاز النقاش العام داخل الفضاء العمومي إلى مقاربة يؤطرها ترهينٌ خطابي واحد، ولكن يُعَدُّ الخطاب نتيجةً لمساهمة ترهينات مُتعددة تُترجِمُها أصوات سياسية وثقافية متعددة؛ السلطة، ومُكونات المجموعة العلمية، والخطاب السياسي السائد داخل

---

(36) حينما يحدد الخطاب تشاكلًا دلاليًا بصفته إطارًا عامًّا، يعملُ على تخصيصه من خلال التراكم القسري للوحدات التي تولد المقومات الدلالية نفسها وترسخ الانسجام الدلالي. انظر: A. J. Greimas, *Du sens II* (Paris: Seuil, 1970), p. 59.

(37) التسخير هو عملية التأثير من أجل إقناع ذات فاعلة بإنجاز فعل. نجد في معجم السيميوطيقا هذا التحديد: «يتخصص التسخير بصفته فعلًا للإنسان حول إنسان آخر، يرمي إلى جعله ينجز برنامجًا معينًا»، انظر: Greimas & Courtes (1979), p. 220.

(38) **المغرب الممكن**، ص 8.

الفضاء العمومي (الأحزاب السياسية). لذلك، فإن مقومَ «المشاركة» يُضفي أثرَ الموضوعية على الأطروحة التي يرمي الخطاب إلى تحقيقها، وهي فتحُ النقاشِ داخلَ الفضاء العمومي. ويعدُّ مقومُ «المشاركة» رئيسًا على مستوى الخطاب المعرفي في تقرير الخمسينية؛ لأنه يجد مرجعية له في تصدير النص الدستوري[39]، بحيث يظلُّ هذا العنصر حاسمًا في تشييد «الثقة» بين السلطة السياسية والفاعل المدني.

سيناريوهات الخطاب المعرفي

سنحاول استنادًا إلى عناصر التحليل السابقة (التشاكلات الدلالية والتركيب العاملي الذي يُحدد العلاقة بين الذوات الفاعلة) أن نحللَ سيناريوهات الخطاب المعرفي، ذلك أن الخطاب سَيتطورُ وفق سيناريوهات منها سيناريو التوسع الذي يناقضُه سيناريو الصعود والتوتر، غير أنه سيميلُ في النهاية إلى ترسيخ سيناريو التهدئة.

1- المحسوس والمعقول

سنقوم بتحليل سيناريوهات الخطاب في ضوء مفاهيم الاقتراحات النظرية «للسيميائيات التوترية» كما اقترحها جاك فونتني في كثير من الدراسات.

إن إدراكَ شيء ما حسب جاك فونتني (صورة من صور العالم الطبيعي أو مفهوم أو شعور عاطفي ما) قبلَ التعرُّف إلى انتمائِه لعالَم من العوالم، يدلُّ على إدراكِ نوعٍ من الحُضور، أي أنه إدراكٌ أولي. والحضورُ هو حين يحتلُّ شيءٌ ما موقعًا له علاقة نِسبية بموقعِنا الخَاص، وله امتدادٌ، ويؤثرُ فينا بكثافة مُعينة. يُمثل الحضور صفةً محسوسةً. ولذلك يعد تمفصلاً سيميائيًا أوليًا للإدراك.

أما التأثير أو الكثافة التي تُحدِّدُ علاقَتنا بالعالم، فهيَ القصد. أما الموقعُ والامتدادُ، فإنها عناصر تمثل حدود مجال الملاءمة، أي القبض، القبضُ على المعنى.

2- البنية التوترية

يُوجهُ جاكُ فونتني في سياق تقديمِه لمفهوم البنيةِ التوترية، نقدًا للبنية الأولية للدلالة[40] كما صاغها كريماس. يعدّ الجمعَ بين التقابُلات المختلفة (التضاد/التناقض) من أجل تشييد خُطاطة مُتماسكة، يُفضي إلى تقديم الخطاطة بصفتها كُلًّا مُنجزًا بصيغة نهائية، وهو ما يُفقِدها كلَّ إمكان على الانفتاح على التلفُّظ بصيغتِه الحَيَّة والدينامية، بمعنى أن الخطاطة[41] لا تظلُّ مرتبطة بأية علاقة مع الإدراكِ أو مع المقاربةِ المَحسوسة للظواهر.

(39) نجد في **تصدير دستور** المملكة المغربية لسنة 2011 (يُشكل هذا التصدير جزءًا لا يتجزأ من هذا الدستور): «إن المملكة المغربية، وفاء لاختيارها الذي لا رجعة فيه، في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، تواصل بعزم مسيرة توطيد وتقوية مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة».

(40) هي البنية التي شيدت السيميائيات السردية عل أساسها نموذج المسار التوليدي، ويَقتضي تشكُّلها تَوفُّرَ عنصرين: س1/ س2، توجد بينهما علاقة تضاد. كما تُعد هذه البنية الأولية للدلالة أساس المربع السيميائي الذي يسعف نظريًا في استيضاح شكل تمظهر الدلالة في تمفصلها الاختلافي، انظر: A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale* (Paris: Larousse, 1966), p. 18.

(41) Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours* (Limoges, PULIM, 1998), p. 64.

هناك خاصية أخرى، وهي أن الخِطابات تُفاجِئنا باستمرار بأشكالِها المزدوجة وبصورها المختلطة؛ فهي أشكالٌ مُركبة ومتداخلة. لذلك، فإن الانطلاقَ كما يتمُ عادة من الأشكال البسيطة في اتجاه الأشكال المُركبة، يجبُ أن يُسْتكملَ بمقاربة أخرى تَسمحُ لنا باستيعاب الأشياء كما تَتحقَّق على مستوى الخطابات، أي بصفتها «أشكالًا مركبة»[42]. لذلك، يستوجب تشييدُ بنية أولية، بعض الشروط؛ فالنموذج المقترحُ يجِب أن يُفضِي إلى نسقٍ من القِيم، كما يجبُ أن يأخذ النموذجُ في الاعتبار تَعددَ الأساليب الخاضِعة للمَقولة.

3- أبعاد المحسوس

يعدّ فونتني أي موضوع[43] (كيفما كانت طبيعته)، بالنسبة إلى ذات الخطاب، أولًا وقبل كل شيء، حضورًا محسوسًا. يتمُّ التعبيرُ عن هذا الحضور من خلال عُنصري الكثافة والامتِداد، ذلك أن كلَ موضوع يتسمُ بصفة الحضور المحسوس يجمعُ بين خاصيتين: درجة معينة من الكثافة، وموقع معين أو خاصية ما داخل الامتِداد.

سيناريوهات الخطاب

يهدفُ تشييدُ الخُطاطات والنماذج إلى تَحقيق التَّرابُط بين المَحسوس والمَعقول، أي بين المُستوى الأول للإدراكِ المُقترِن بالكثافة والتأثيرِ والمستوى الثاني المُقترِن بالانتشارِ داخلَ الامتدادِ والفهمِ[44].

تُعدُّ الخُطاطات التركيبيةُ مثل «مُتغَيرات تَوازن»[45] بين هذين البُعدين؛ المحسوس والمعقول.

تؤدي هذه المُتغيرات إلى سَبيلين: إما إلى تَنميَةِ التَّوتُّر، وإما إلى انبِساطٍ إدْراكِي.

تقترح السيميائيات التوترية في هذا السياق أربعة سيناريوهات؛ إذ يحدد وَصْف الخطاطات الخطابية بـ«مُتغيرات توازن»؛ بأنها حركات مُوجَّهة نحو التوتر أو نحو الانبساط. وتقترنُ هذه الحركات بنُمو الكثافة أو بانخفاضِها، وبانتشار الامتداد أو تقلصِه. وقد اقترحت في سياق هذا التصورِ أربعةَ أنماط من الحركة يمكن أن نستثمرها في تحليل الخطاب.

1- سيناريو التوسُّع

يتميزُ هذا السيناريو بالتدَرج؛ إذ ينطلقُ من مستوى أدنى من الكثافة إلى مستوى نقطة أقصى من الكثافة، وأيضًا، إلى مُستوى واسعٍ من الامتِداد. يشبهُ هذا السيناريو البناءَ الموسيقي في السمفونيات؛ إذ تتدرجُ الموسيقى من النَّغمةِ التي تكادُ تُسمع إلى الصَّوت القوي. سنبرز، تحليليًا، كيف يتحقق هذا السيناريو على مستوى الخطاب من خلال التشاكلات الدلالية المستنتجة.

(42) Ibid., p. 64.

(43) Ibid., p. 65.

(44) Ibid., p. 103.

(45) Ibid.

لاحظنا من خلال تَحليل التشاكُلات الدلالية أن الخطاب يَتميز في بداية تكَوُّنِه بحالة الاستقرار التي تُجسدها المقوماتُ الدلالية؛ الوحدة/ الانسجام/ الاستقرار؛ إذ تُؤسسُ هذه القيم لموقع طبولوجي على مستوى الخطاب؛ هو الاستقرار. تتحقق الحالة الأولى التي تُميز الخطاب بناء على تراكم جُملة من المقومات: «الدولة الوطنية [...] بقيت رغم تغيراتها واضحة المعالم قبل الفترة الاستعمارية»(46).

تحيلُ صور الملفوظ «واضحة المعالم» على أن الذات الجماعية التي يُبئِّرها الخطابُ ظلت متميزة بمقوم «وضوح السمات الجغرافية للدولة الوطنية»، ويدلُّ هذا المقوم على أهمية استمرارِ وضوحِ الحدود الجغرافية بالنسبة إلى العامل الجماعي، ذلك أن الوحدة الجغرافية لم تتعرض للتفكيك والتجزيء»الشعور بالانتماء الوطني، التساكن الأزلي»(47).

تحيلُ هذه الصور (الانتماء الوطني) على ارتباط الفواعل التي يَتكوَّنُ منها العاملُ الجماعي بالوطن، بصفته عاملاً جماعيًا، يشملُ كلَّ المُكوِّنات الفرعية الجزئية، ويَرْمي هذا المُقومُ إلى التأكيد الاعتزاز الذي يُوجد لدى الأفراد بالوطن. على مستوى منظومة القيم، تُحايثُ هذا الاعتزازَ قيمٌ سوسيوثقافية مثل الوطنية والتشَبث بالوحدة.

أما صورُ»التساكن الأزلي»، فتحيلُ أولًا على القدرة على التعَايُش بين ذَوات مختلفة. لذلك فإن الصورة تُرسِّخُ مقولةَ الوحدة التي تنطوي ضِمنيًا على التَّعدد، لأنها وحدة»ضامنة لذوات متعددةٍ. كما أن الصورة «الأزلي» تؤشرُ على مُقوم زمني، وتؤكد الاستِمرارية داخل الزمن لِمقوم «الوحدة».

يمكن آثارَ المعنى المُختلفة التي تحيلُ عليها الصور أن تُخْتزلَ إلى مقولة دلالية؛ الوحدة/ التعدد، وهي مقولة تَسمُ النظام السيميائي للعامل الجماعي، من حيث الوحدة عبر تشكُّله التاريخي، على الرغم من تعدد المُكونات البنائية؛ الوحدة الجغرافية والوحدة البشرية. تُبرزُ هذه المقومات على المستوى السياسي أن الدولةَ الوطنيةَ تشكَّلت وظلت مُحافظة على الوحدة. فالهوية المغربية قد تشكلت كذلك بواسطة الكفاح من أجل الاستقلال [...] ومن أجل استكمال القضاء على الاستعمار(48).

إن الصور (الكفاح من أجل الاستقلال، القضاء على الاستعمار) تُحيلُ على مُقومات الوحدة في مواجهة الآخر؛ المستعمِر، من أجل تحقيق الاستِقلال، كما تُبرز أن الذات الفاعلة المضادة لم تستطع أن تُحدِث شَرخًا في نظام الوحدة.»حصل المغرب على الاستقلال بفضل العزم الحاسم للملك والشعب والحركة الوطنية، وما كان بين هاته المكونات من التحام وانسجام»(49).

نلاحظُ أن الملفوظ يشير إلى ثلاثة فواعل سياسية رئيسة في الخطاب؛ أعلى هرم السلطة (الملك)؛ والشعب (فاعل جماعي)، والحركة الوطنية (فاعل سياسي). ويُحددُ العلاقة بين هذه الفواعل من

(46) **المغرب الممكن**، ص 23.

(47) المرجع نفسه.

(48) المرجع نفسه، ص 25.

(49) المرجع نفسه، ص 63.

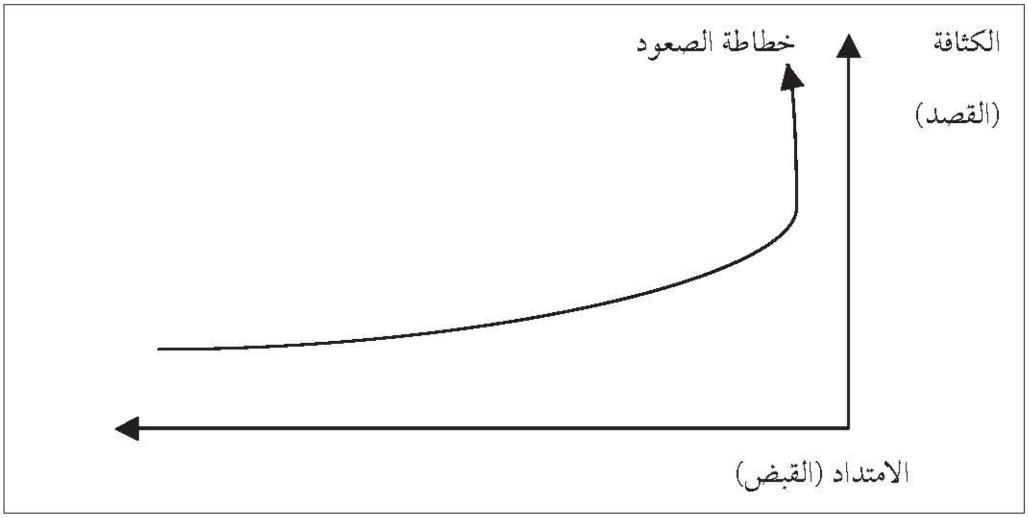
خلال صور وصفية (الالتحام، الانسجام)، وهي صور تُرسخُ مقوم «الترابط بدل الاختلاف». يحيل مقومُ «الترابط السياقي» على دلالة سياسية؛ هي انسِجام مكونات الفعل السياسي بالمغرب غداة الاستقلال وخُلو الفضاء السياسي العمومي من علائق التضاد.

تُشيِّدُ المقومات الدلالية؛ «الوحدة/ التعدد»، «الوطنية»، «الوحدة»، «التعايش»، على مستوى الخطاب سيناريو التوسع، ذلك أن كلَّ المُقوِّمات تُرسخُ مقولةً دلالية هي الاستِقرار. يتميزُ هذا السيناريو بالتدرُّج، إذ ينتقل من الكثافة إلى الامتداد، من المعنى المدرك إلى المعنى المُعَقلن متمفصِلًا على شكل مقومات، يتجسدُ ذلك في المقومات الدلالية التي يُولِّدها الخطاب؛ إذ تبدأ بمقوم «وضوح السمات الجغرافية»، وهو يشير إلى الكينونة الموحَّدة وغير المنفجرة. إنها الدلالة المتميزة «بالكثافة». ينتقل الخطاب، بعدها، إلى الامتداد عبر مُقومات، مثل الوطنية، والتشَبُّث بالوحدة، والتعايش بين ذوات مختلفة والاستمرارية داخل الزمن لمقوم الوحدة، وتُرسخُ كلها مقولة دلالية عامة؛ «الوحدة/ التعدد». إضافة إلى مقومات الترابط والانسجام بين مُكونات الفِعل السياسي (السلطة/ الحركة الوطنية).

تُخصِّصُ هذه الدلالة، زمنيًا، تاريخَ المغرب غداة الاستقلال (1955). تُعد السيناريوهاتُ «متغيراتِ توازن» كما يقول فونتني، ويمكن أن تؤدي إلى تنمية التوتُّر أو إلى الانبساط، لذلك يَحملُ سيناريو التوسُّع على مستوى الخطاب دلالة سياسية رئيسة؛ مُفادُها أن الحقل السياسي المغربي غداة الاستقلال وبصفته تَفاعلًا بين ذوات السلطة، المجتمع، الرأي العام؛ يتميزُ بالاستقرار بين هذه المكونات، بمعنى أن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين هي علاقة تَوازن.

2- سيناريو الصعود

تمثلُ هذه الخطاطة سيناريو الصعود[50]. ويتميزُ بتقلُّصِ الامتداد، وتقوية الكثافة وتوسعها. لذلك يُفضِي إلى تَوتُّر نهَائي قوي.



(50) Ibid., p. 104.

إن تشكلَ السيناريو السابق على مستوى الخطاب لا يعد نهائيًا. ذلك أن المتلفظ يقدمُ صورًا جديدة على مستوى الخطاب؛ تُبرز إمكانية حُدوث تصدُّع مغاير لسيناريو التوسُّع، وقد تجلى ذلك في تعاقُب حالات وتحولات مُتسمة بالتنافر والتعارض، تُجسد ذلك الملفوظات الآتية:

ـ «معارضة النظام»(51).

ـ «معارضة مطبوعة بأعمال العنف»(52).

ـ «الأحداث المؤلمة»(53).

تحيل صور الملفوظات (معارضة، أعمال العنف، الأحداث المؤلمة)، على ظهور علاقة «جدلية» بين الفواعل الأساسية في الخطاب؛ العامل السياسي (السلطة)، والعامل السياسي المضاد (المعارضة)، غير أن هذه العلاقة لا تتَّسمُ بالبُعد الجدلي وحسب، ولكن الأفعال التي ينهضُ عليها الملفوظ تتميز بخاصية «العنف»؛ بمعنى أن العلاقة تعدّ قائمة على التنافر والمواجهة. تُشيدُ علاقة التنافر والمواجهة كارثة التشعب، أي تشعب السيناريوهات؛ إذ لم يعد سيناريو التوسُّع الوحيد على مستوى الخطاب. يتضح ذلك من خلال التوارُد القسري للوحدات التي تُرسخ نفس التشاكل:

ـ «صراعات عنيفة على النفوذ والسلطة»(54).

ـ «مرجعيات أيديولوجية ومصالح سياسية مطبوعة بالاختلاف والتباين»(55).

إن الصور (صراعات، الاختلاف، التباين)، تحيلُ على أن مسار العلاقة بين الفواعل؛ السلطة، المجتمع، السلطة المضادة (المعارضة) اتسمَ بالمواجهة؛ ما أدى إلى تشعُّب المسارات. يُفضي مقوم المواجهة إلى تَشكُّل سيناريو «الصعود» على مستوى الخطاب، وهو يُفضي إلى التوتُّر القوي بين الذوات المتعارضة؛ السلطة السياسية الحاكمة /المعارضة. يدُل سيناريو الصُّعود على أن الحقلَ السياسي المغربي سيعرفُ بعد سيناريو الاستقرار، «حالة التشعب» القائمة على المُواجَهة، وسيفرز سيناريو الصعود مسارين؛ مسار السلطة، مسار السلطة المضادة.

غير أن الخطاب يُخصِّص هذا التشعب ولا يَجعله مرتبطًا بهذين المسارين وحسب، ولكنه يُدمج صورًا تؤسسُ لذات فاعلة أخرى داخل حقل العلاقات السياسية التفاعلية: «وهكذا، فقد مر المغرب بفترات من التشنج السياسي، وبأعمال أو محاولات عنيفة ضد النظام، وبمحاولتين انقلابيتين في سنتي 1971، 1972»(56).

---

(51) **المغرب الممكن**، ص 65.

(52) المرجع نفسه.

(53) المرجع نفسه.

(54) المرجع نفسه، ص 64.

(55) المرجع نفسه.

(56) المرجع نفسه، ص 70.

تتميزُ كارثة التشعب بظهور فواعل جديدة، تشملُ عناصر جزئية، يظهر ذلك في المُكون العسكري (محاولتين انقلابِيتين)، لذلك فإن التشَعُّب يتقوى بـ «التحلُّل» للعناصر المُكوِّنة للعامل الجماعي. إن المواجهة لم تعد بين السلطة السياسية والسلطة المضادة، ولكنها انتقلت إلى داخل حقل العامل الجماعي، أي حقل السلطة. وهو ما يبرزُ أن التشَعُّب يَتحقق بالتحول من المواجهة إلى بداية التحلل داخل بنية السلطة السياسية، وهي الحالة الكارثية التي يقعُ داخلها الانشِطار، إذ يتحلل عنصر ليحل محله الفاعلُ المناهض. لقد حاول الفاعلُ العسكري داخل هذه العلاقة اكتسابَ مَوقع السلطة السياسية.

3- سيناريو التهدئة

يَتَّسِمُ هذا السيناريو بالهُبوط العام للعناصِر الأساسية لِمحْوري الخُطاطة. وتتمثلُ بتَدنِّي القُوة داخِل الخطاب، أي تلَاشي التَّوتُّرات، واختزالِ مدى الامتداد. يُفضي هذا الفتور الذي يُميز هذه العناصر، إلى حالةِ انبساط عامة تَتَميزُ بانخفاضٍ عام، وهو ما يُجَسِّد سيناريو التهدئة. كيف يتبلور هذا المتغير للتوازن على مستوى الخطاب؟

في مقابل علاقة التوتر، سيعمل الخطاب في نموه على تجاوز التشعُّبات للعودة إلى الحالة الأولية. نلاحظ ذلك من خلال هذه الصور:

- «فإن هذا الأخير ودولته المستقلة [...] قد عرفا كيف يحافظان على التماسك الوطني»(57).
- «السيادة الداخلية والخارجية»(58).
- «الاستقرار السياسي»(59).

- «وحاصل القول، وبعد نهاية مطاف طويل وشاق دام نصف قرن، فقد تمكنّا من تحقيق إجماع واسع حول المؤسسات وحول الاختيارات الأساسية للبلاد»(60).

- «إلا أن البلاد ظلت على العموم مستقرة ومتمسكة باختياراتها السياسية»(61).

يُؤسسُ الخطاب لـ «مسار تصويري» وظيفي تتراكم داخله مجموعةٌ من الصور وفق آلية «التداعي القسري». يتضح ذلك من خلال الصورة-النواة التي تمثل «مركزَ جذب»؛ «التماسك الوطني».

وتحيلُ على الترابط بين مجموعة عناصر، أي تَرابط الذوات الفاعلة المكوِّنة للحقل السياسي داخل الوحدة التي هي الوطن. يتم ترسيخُ هذه المقومات الداخلية بجملة صور أخرى متقاربة ومترادفة لكونها تُحيل على الدلالة نفسها.

(57) المرجع نفسه، ص 65.
(58) المرجع نفسه.
(59) المرجع نفسه.
(60) المرجع نفسه، ص 69.
(61) المرجع نفسه، ص 70.

ـ تحقيق إجماع واسع ⟵ توحيد الرؤية بين الذوات المختلفة.

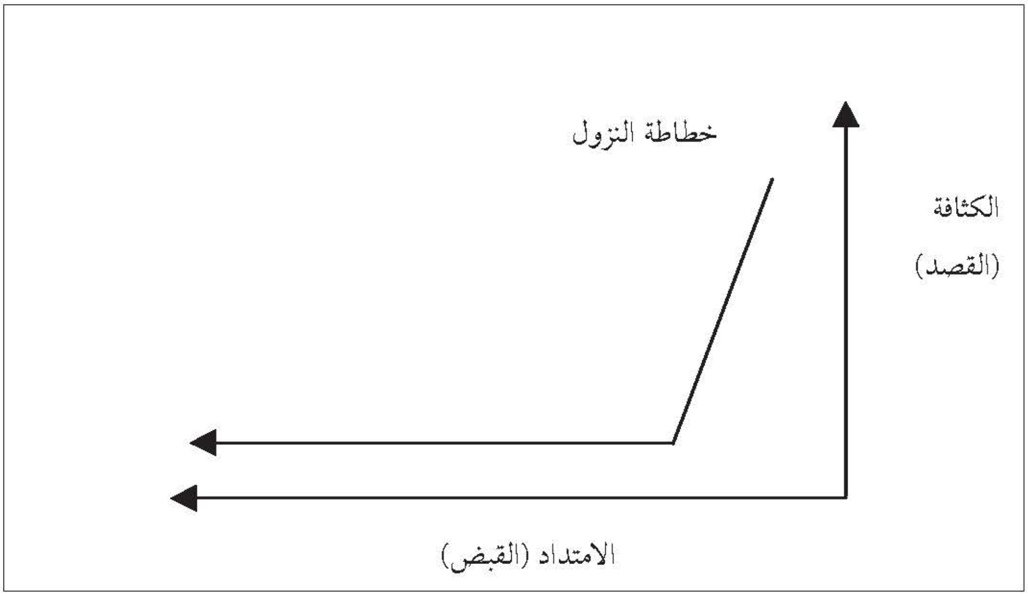
ـ حول المؤسسات والاختيارات ⟵ توحيد الرؤية حول المؤسسات والمنطلقات.

ـ البلاد مستقرة ومتماسكة ⟵ تحيل على مقومات الترابط وإلغاء التشعُّبات.

نلاحظ أن المقومات التي تحيل عليها الملفوظات تجعل الخطاب ينتقلُ من كارثة التشعب التي تنهض على المواجهة بين الذوات الفاعلة داخل حقل السلطة، إلى العودة إلى الموقع الطبولوجي المرتبط بالاستقرار. فالمقومات (توحيد الرؤية، الترابط، إلغاء التشعبات) تؤسسُ على مستوى الخطاب سيناريو جديدًا؛ هو سيناريو التهدِئة، ويتميَّز بتدني القُوة داخل الخطاب، أي تَلاشي التوتُّرات واختزالِ مدى الامتداد وتحقيق الانبِساط والهبوط العام لعناصر الخطاطة المُكَوِّنة من الكثافة والامتداد. يَكتسي هذا السيناريو أهمية خاصة عل مستوى الخطاب المعرفي؛ فهو يدل، تداوليًا، على أن الفِعل السياسي بالمغرب يَؤُول في النهاية إلى الاستقرار على مستوى المؤسسات وعلى مستوى العلاقة بين الذوات الفاعلة (السلطة السياسية والمعارضة).

4- سيناريو النزول

يتميز هذا السيناريو (كما تبين ذلك الخطاطة أدناه) بالانتقال من لحظة هي نقطة الكثافة، يمكن أن تَكون صَدمة انفعالية أو لحظة تأثير، لكنها سرعان ما تُسرِع في الانخِفاض نحو الانبساط، وهو انبساطٌ ناتج عن انتشارٍ على مستوى الامتداد. ويعد الوصولُ إلى الانبساط إدراكًا، يكونُ ناتجًا من الاستيضاح والفهم. يُصطَلح على هذا السيناريو بـ «خطاطة النزول».



يؤسس الخطاب لنموذج آخر من السيناريوهات يصفُ نمط العلائق في تحولها بين السلطة والمعارضة.

- «كما لم ينقطع الحوار الرسمي أو غير الرسمي أبدا بين السلطة والمعارضة»(62).
- «هيئة الإنصاف والمصالحة»(63).
- «المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان»(64).

بعد ترسيخ سيناريو التهدئة خطابيًا ودلاليًا، يُقدم الخطاب مجموعةً من الصُّور تؤسس لسيناريو خطابي آخر. إن الصورة «لم ينقطع الحوار»، تُحيل على «التواصل التَّشارُكي» بين الذوات، وهو مقوم دلالي، يدلُّ على انتِفاء حدود التضاد والصراع، ويبرز أن التواصُل بين المكونات أصبح تَشارُكيًا، يتغذى بالأصوات المختلفة؛ السلطة بصفتها مُرسِلًا ولكن، أيضًا، المعارضة بصفتها مستقبِلًا فاعلًا. إن التواصل التشارُكي المُمَيز للعلاقة بين المكونين في المقطع الزمني الأخير (1990-2000) هو الذي يؤدي إلى توليد صُور خطابية جديدة؛ «التوافق حول الدستور»(65).

وهي صورة تدلُّ على الانتقال من علاقة الجدلية إلى علاقة التَّوافق حولَ نص الدستور الذي يُعدّ سيميائيًا «البرنامجَ السردي» الجديد الذي يَضبِطُ الفعل السياسي بين الذوات المختلفة.

تشير الصورة «التناوب الحكومي 1998»(66)، إلى فعل جديد يَرتبط بالتناوب على السلطة في سياق العلاقة الجدلية بين السلطة السياسية والمعارضة. تترسخُ هذه الدلالة باعتماد المتلفِّظ على مسار تصويري من الوحدات؛ «تقاسم السلطة، التناوب»، وتحيلُ هذه الوحدات على أن العلاقة بين العامل الجماعي (السلطة والمعارضة)، انتفت فيها علاقة التعارُض واتجهت نحو التوافُق من خلال التواصل التشارُكي، تبرز ذلك صورة «اقتسام السلطة والتناوب» التي تبرز أن الفعلَ السياسي داخل الحقل العُمومي لم يعد مُؤطرًا من خلال ذات واحدة مُهيمِنة. ينمو هذا المسار التصويري بصُور أخرى؛ «هيئة الإنصاف والمصالحة» - «المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان».

إنها تضيف فواعل جديدة على مستوى عدد الفاعلين الذين يُشير إليهم الخطاب؛ إذ يتعلقُ الأمر بفواعل مُؤسساتية. تدل هذه الوحدات على تأكيد مُقوم «التوافق»، الذي يُحيل على انتفاء علاقة الجدلية وظهور علاقة التواصُل التشارُكي؛ إذ لم يعد موقِع السلطة هو العامل الذي يَحتكِر المبادرات، ولكن الفواعل السياسية الأخرى أصبحت تُسهم في التدبير السياسي للسلطة (المعارضة)، وفي المصالحة (انخراط الفاعلين السياسيين الذين عاشوا تجربة الاعتقال في السبعينيات في سيرورة المصالحة، لتحقيق العدالة الانتقالية).

(62) المرجع نفسه، ص 70.

(63) المرجع نفسه.

(64) المرجع نفسه، ص 73.

(65) المرجع نفسه، ص 71.

(66) المرجع نفسه.

نلاحظ أن الخطاب ـ وعلى الرغم من أنه يُكرس سيناريو التهدِئة في شموليته ـ يخصصُ العلاقة بين الدولة/ المواطن، ذلك أن التَّعاقد الذي يدل عليه سيناريو التوسُّع وهو استرجاع الحرية في بداية الاستقلال، تَعرَّضَ للاختلال خلال مرحلة السبعينيات التي تميزت بانبثاق سيناريو التشعُّب والصعود بسبب غياب الحوار. غير أن الخطاب وهو يذكرُ بعناصر الاختلال، يَنطلق من هذه الملفوظات الجزائية ليجعلَ الخطاب ينفتحُ على سيناريو آخر هو سيناريو المغرب المُمكِن، ويُحدد مجموعةً من العوالم الممكنة.

سيناريو المغرب الممكن:
بناء الخطاب المعرفي ورهانات المستقبل

يَتحدَّد سيناريو المغرب الممكن من خلال الخصائص التي تُميز المغرب خلال المفصل الزمني الأخير الذي يمتد من بداية 2000 إلى 2025 وما بعدها، ذلك أن العوالم الممكنة في هذا السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي تُشيَّد استنادًا إلى ما تتميزُ به حالة المغرب في بداية 2000. إن السيناريو المهيمِن هو سيناريو التهدئة، غير أن تميز الخطاب بمجموعة من الملفوظات الجزائية التي تحيل على انفراط عقد الثقة والتعاقد بين الدولة والذات الفردية، يحيلُ على اندماج فعل جديد هو فعل يُنجزه عامل مؤسساتي هو «المبادرة الوطنية للتنمية البشرية»، عبر «مغرب 2005، مغرب كل الانتقالات»[67].

يحددُ المؤشر الزمني 2005 زمن الخطاب بالنسبة إلى الذات الجماعية (المغرب). إن الوحدة المعجمية «الانتقالات»، تُبرز أن هذه المرحلة من زمن الخطاب تتميزُ بتحولات من حالة سوسيوثقافية؛ سياسية واجتماعية وثقافية إلى حالة جديدة مُغايرة. تبين الوحدة أن هذه المرحلة تضعُ قطيعة مع مرحلة ما قبل سنة 2000، لذلك فإن العامل المؤسَّساتي «المبادرة الوطنية للتنمية البشرية»، سيفضي إلى تشييد سياق آخر هو العالم الممكِن الذي سيكون تثمينُه إيجابيًا مقارنة بالسياق - المُنطلق (قبل سنة 2000). يتميزُ العامل المؤسساتي «التنمية البشرية»، بسمات هي التي تُحددُ استثماره الدلالي (المشاركة، التخطيط، التقويم، المحاسبة، اتخاذ القرار).

1- تشييد العوالم الممكنة: المغرب الممكن

سنستثمر في تحليل هذا العنصر مفهوم «العوالم الممكنة»[68] كما بلوَره نظريًا إمبرتو إيكو. يندرج هذا المفهوم في سياق مقولة التعاون التأويلي[69]، ذلك أن التأويلَ يَتم داخل الزمن؛ على الرغم من أن الحكاية تبدو منتهية بالنسبة إلى المؤلف، فإنها تُقدم، بالنسبة إلى القارئ، النموذجَ داخل المستقبل. فهو الذي ينقلُ، من القوة إلى الفعل، مجموعةً من الاقتراحات القَضوية، إنه يتنبأ بمجموعة من

(67) المرجع نفسه، ص 217.

(68) Umberto Eco, *Lector in Fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, l'Italien par Myriem Bouzahar (trad.), (Paris: Bernard Grasset, 1985), p. 160.

(69) Ibid., p. 146.

الحالات. لقد استعار إمبرتو إيكو مفهومَ العوالم الممكنة من المنطق «الجهوي»[70] ليدمجه في سياق سيميائيات النصوص السردية وذلك بهدف استيضاح بناء الحكاية. فالقارئ أو المحلِّل يكون في حالة انتظار، هذا يعني أنه يُنجز مجموعة من التنبؤات. إن القارئ مدعوٌّ إلى الإسْهام في تطوير الحكاية بالقيام بإجراء الاستباق لحالات مُتعاقبة[71].

تأسيسًا عل هذا التصور، يقترحُ إمبرتو إيكو الاصطلاح على ما هو مُصَور من لدن القارئ بواسطة التنبؤات بالعوالم المُمكنة.

لا يُعد مفهوم العوالم الممكنة من وجهة نظر السيميائيات النصية «مجموعة فارغة»[72]، على العكس من ذلك، إنه عالَم مُمتلئ أو بعبارة إمبرتو إيكو «عالم مُؤثَّث»، بمعنى أنه لا يَجب أن نتحدثَ عن عوالم مُجردة، لا تتوفرُ على قوائم للأفراد، ولكن عن عوالِم تشمَلُ مجموعةً من الأفراد والخصَائص، لذلك يحدِّد إمبرتو إيكو العالَمَ الممكن بصفته «حالة من الأشياء» يتم التعبيرُ عنها بصفتها مجموعةً من القضايا.

2- اشتغال العالم الممكن

سنبرز كيف يشتغل هذا المفهوم على مستوى الخطاب من أجل تشييد سيناريو المغرب الممكن.

يعدّ إمبرتو إيكو العوالمَ الممكنة نوعين:

- العوالم الممكنة التي تكون مُوافِقةً لمواقفنا القضَوية، أي أنها تكون مُنسجمةً مع تصوراتنا ومواقفنا حول الواقع والأشياء والكون.
- العوالمُ الممكِنة التي لا تكونُ مُوافِقة لمواقِفنا القضوية، أي أنها لا تَنسجمُ مع تَصوراتنا ومواقفِنا حول الكَون والأشياء التي يَنتظِمُ من خلالها.

إن الالتزام ـ بحسب هذا التحليل ـ تجاه عالم ممكنٍ مُعين مرتبط بمجموعةٍ من المواقِف القضوية، يمثلُ واقعة «أيديولوجية»[73]، أي أنهُ يمثلُ الالتزام بمواقف وتصورات، ومن هنا يتخذُ بعدًا أيديولوجيًا.

في ضوء هذه العناصر النظرية والمنهجية، نُلاحظ أن المُعيِّن الزمني 2005 يحددُ الخصائص الجوهرية للسياق الذي يَستلهمُه الخطاب. يُعدّ فعل «التنمية البشرية» من الخصائص الجوهرية للسياق الحاضر، لذلك يُسهِم هذا الفعل في تحديد خصائص السياق في المستقبل، إنه يرسمُ العوالمَ الممكنة.

يتضمن ملفوظ التنمية البشرية الفعل الرئيس الذي يُميز السياق الثقافي للخطاب المعرفي: «المبادئ والعمليات المهيكلة للتنمية البشرية: المشاركة، والتخطيط، والتقويم، والمحاسبة واتخاذ القرار»[74].

---

(70) Ibid., p. 174.

(71) Ibid., p. 149.

(72) Ibid., p. 161.

(73) Ibid., p. 174.

(74) المغرب الممكن، ص 237.

يتضمنُ الفعل الرئيس مجموعة من الأفعال الجزئية:

- فِعل المُشاركة: ويحيل على مقوم دلالي «البُعد التشارُكي»، ويدلُّ على أن الفعل الجزئي سَيستشرفُ منهجًا جديدًا يقوم على إلغاء الاتجاه الفردي في تدبير القرارات السياسية والاجتماعية على مستويات القرار السياسي المحلي والوطني. إن العمل بالبُعد التَّشاركي يجعلُ القرار في بعده السياسي والاجتماعي نتيجة لتعاقد تشاركي، أي أنه يُسهم في تشييد تشاكُل توسِيع المشاركة.

- فِعل التخطيط: ويتجسد داخل الخطاب من خلال الوحدات: «وإنه لمن النادر جدا أن يتم إدراج السياسات العمومية المعتمدة في نطاق الزمن»[75].

تُحيلُ عناصر الملفوظ على مُقوم الزمن، أي على ضرورة أن تندرجَ السياساتُ العمومية داخل الزمن استنادًا إلى رؤية تَستشرفُ الزمنَ وتتملَّكُه بخلاف المقاربات التي تَعتمد على تغيير القرارات بحسب الظرفيات والطوارئ، ولا ترسُم حدودًا داخل سيرورة الزمن للقرارات والأفعال والإنجازات. يجبُ أن يصبح مقومُ الزمن عنصرًا في تَخطيط البرامج من حيث المدى والأفق الذي تُنْجزُ فيه ولا تكون رهينةَ ظرفيات تتغيرُ على الدوام.

أما الوحدات الأخرى التي يَتضمَّنها الملفوظ «منظومة اتخاذ القرار، دراسة استكشافية»، فتحيل على مقوم المعرفة، الذي يفترضُ أن فعلَ اتخاذ القرار في مجال السياسات العمومية يجبُ أن يكون مستنِدًا إلى المعرفة العلمية التي تتَحصَّلُ نتيجة دراسات استِكشافية. إن إدراجَ مقوم المعرفة في تخطيط السياسات العمومية، يهدفُ إلى عَقلنة القرارات ويضفي عليها النجَاعة، كما يُسهمُ في خلق الثقة بين السلطة والمواطن الذي يُعدُّ هدفا للفعل السياسي. إن مقومات «الزمن والمعرفة»، تحيلُ على بنية قيمية إيجابية لفعل التخطيط بصفته فعلًا جزئيًا يتفرعُ عن الفعل الرئيس «التنمية البشرية»، الذي يُحدِّدُ معالمَ العالمِ المُمكِن؛ العالمِ المُشيد من خلال الخصائص الجوهرية للعالم الواقِعي للمغرب سنة 2005.

- يمثلُ التقويمُ فعلًا جُزئيًا يرتبطُ بالفِعل الرئيس والمُحوِّل؛ التنمية البشرية، يتجسد من خلال مجموعة من الوحدات والصُّور المعجمية؛ «ثقافة التقويم والتعاقد»[76]، و«الحق في المطالبة بمحاسبة المضطلِعين بمهام عمومية»[77].

تدلُّ وحدة «التقويم» خطابيًا عل فعل «الجزاء»[78] الذي يُقدم حكمًا حول حالة فاعل أو حول فعل. لذلك فإن فعل «التقويم» ينصبُّ على مُجمل الأفعال التي يُنجزها الفاعلون السياسيون في مجالات المسؤولية التي يتحملونها. ويكون هذا الحُكم إيجابيًا أو سلبيًا وفق سيرورة الإنجَاز، وهو ما يسمحُ

(75) المرجع نفسه، ص 238.

(76) المرجع نفسه، ص 239.

(77) المرجع نفسه.

(78) محمد الداهي، **سيميائية السرد** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2009)، ص 51.

بخلق «رأي عام»[79] يُمكِن أن يُقدِّم حُكما حول الفِعل السياسي الذي يكون فيه الفعل مُلزماً بتسريعِ الإنجازات وتَجويدِها.

تقترنُ وحدة «التقويم» بالوحدة الأخرى في ملفوظات الخطاب، وهي «المُحاسبة»، وتنطوي على فعل تأويلي، يَقوم بموجِبه المؤولُ بتأويل فِعل الذات في الحَقل السياسي العُمومي، أي الذوات التي تضعُ السياسات العمومية في مجالات التعليم والتربية والاقتصاد والسياسة الاجتماعية وتضْطلِع بإنجازها.

يمكن لآليات الجزاء والتأويل والحُكم على أفعال الفاعلين السياسيين، أن تُفضي إلى خلق رأي عام يواكب السياسات العمومية وأفعال الفاعلين السياسيين ويراقب الحقل السياسي العمومي، ويشيد ثقافة النقد والتأويل والحكم. وتسهمُ هذه الآليات في تحويل نظام الفعل السياسي؛ إذ يصبح فعلًا مرتبطًا بتعاقد اجتماعي بين المواطنين والفاعلين السياسيين، وتُصبح الاستشارات الشعبية في هذا السياق فضاء للحُكم على البرامج والأفعال.

خاتمة

قمنا في هذه الدراسة بتحليل خطاب معرفي-اجتماعي؛ يتمثل في خطاب تقرير **المغرب الممكن** بهدف استيضاح شروط «تحقق المعنى» الاجتماعي. لذلك نظرنا إليه بصفته خطابًا يتمفصلُ إلى ثوابت كلية مثل التزمين والتفضية وآليات التخطيب والذوات الفاعلة. وقد ارتكز التحليل على إستراتيجية الخطاب والأفعال وعلائق التفاعل الدينامية بين الذوات الفاعلة (السلطة /المعارضة).

لقد أبرز لنا تحليل تشاكلات الخطاب طبيعة السيناريوهات التي قام عليها الخطاب في بعده الاسترجاعي والاستشرافي. ولقد كرسَ الخطاب على المستوى الدلالي تشاكُل التعاقد. يحملُ هذا التشاكل دلالة على مستوى الخطاب السياسي؛ فهو يُظهر أن الأطراف التي تساهم في الفعل السياسي يوجد بينها تعاقد حول النظام السياسي. يترسخُ هذا التشاكل استنادًا إلى المقومات الدلالية «الوحدة، الترابط، الانسجام». تحددُ هذه الدلالة على مستوى الخطاب سيناريو التوسع، الذي يرتبطُ بالتدرج والانبساط.

غير أن بروز ذوات أخرى (المعارضة، الفاعل العسكري) جعلَ الخطاب يتسم بسيناريو الصعود، وهو يجسدُ التوتر القوي بين هذه الذوات إلى الحد الذي كادت فيه السلطة السياسية تفقدُ موقعها التركيبي لفائدة المكونات الأخرى. في سياق نمو الخطاب، تُحدد آلياتُ التداعي والتسلسل القسري مجموعة مسارات تصويرية تُولد مجموعة مقومات دلالية؛ توحيد الرؤية، الترابط، إلغاء التشعبات بين الذوات الفاعلة (السلطة السياسية، المعارضة)، وهي مقومات تُؤسس لسيناريو جديد هو سيناريو التهدئة، ويقوم على إلغاء التوتُّرات وتكريس الانبساط.

(79) Eric Landowski, *La société réfléchie* (Paris: Seuil, 1989), p. 22.

تُسعف المسارات التصويرية المتنامية في تشييد «سيناريو المغرب الممكن» الذي يقوم على البُعد التشاركي وتوسيع المشاركة. ويهدفُ سيناريو المغرب الممكن إلى الإقناع بدلالة محددة، وهي أن المغرب تجاوز سيناريوهات التوتر والصعود وكذلك التهدئة، وبدأ يعيش مرحلة سيناريو المغرب الممكن منذ سنة 2000، وهو سيناريو الاستقرار الدائم الذي انتقل من التعاقد إلى التعاقد «التشاركي» والمشاركة الواسعة وتَملُّك الزمن وتجاوز الظرفيات.

نلاحظ أن خطاب الخمسينية يُولد دلالة بناء على آليات السيناريوهات الخطابية تحيل على أن التعاقد الذي يدل عليه سيناريو التوسع والذي ارتبط بالتحرر في بداية الاستقلال، قد تعرض للاختلال خلال حقبة السبعينيات بانبثاق سيناريو التشعب والصعود. وتعد مرحلة المغرب الممكن مغايرة لهذا السياق لأنها تتأسس على المشاركة الواسعة. لذلك، فإن هذه المقومات السياقية والمقولات الدلالية تسهم في التثمين الإيجابي للمفصل الزمني والسياسي الموافِق للمغرب الراهن والممكن وتُفسر إلى حد ما بواعث وخلفيات إنتاج الخطاب.

المراجع References

العربية

بنكراد، سعيد. **السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**. الرباط: منشورات الزمن، 2003.

الخضراوي، إدريس. «السرد موضوعًا للدراسات الثقافية». **تبين**. المجلد 2. العدد 7 (2014).

الداهي، محمد. **سيميائية السرد**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2009.

المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك. تقرير الخمسينية. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006.

مفتاح، محمد. **دينامية النص**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

نوسي، عبد المجيد. **التحليل السيميائي للخطاب الروائي**. الدار البيضاء: المدارس، 2002.

همام، محمد. «العنف اللغوي في الخطاب السياسي المغربي». **تبين**. المجلد 4. العدد 15 (2016).

الأجنبية

Angenot, Marc. «Social discourse analysis: Outline of a research project.» *The Yale Journal of Criticism*. vol. 17. no. 2 (Fall 2004).

Bertrand, Denis. «Confiance politique et fiducie.» *Métiers de la sémiotique*. Limoges: Pulim, 1999.

Catalano, Theresa. «Barack Obama: A Semiotic Analysis of his Philadelphia Speech.» *Papers in Communication Studies*. 2011.

Eco, Umberto. *Lector in Fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. l'Italien par Myriem Bouzahar (trad.). Paris: Bernard Grasset, 1985.

Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Paris: PUF, 1998.

Greimas, A. J & E. Landowski. *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*. Paris: Seuil, 1979.

Greimas, A. J & J. Courtes. *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.

________. *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Tome 2 (Paris: Hachette,1986).

Greimas, A. J. *Du sens*. Paris: Seuil, 1970.

________. *Du sens II*. Paris: Seuil ,1983.

________. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse, 1966.

________. *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil ,1976.

منير الكشو*
Mounir Kchaou**

مراجعة كتاب: كيف يكون المرء محافظًا

Book Review: *How to be Conservative*

عنوان الكتاب في لغته:	*How to be Conservative*
المؤلّف :	روجر سكروتن Roger Scruton
تاريخ النشر :	2014
الناشر :	Bloomsbury Publishing Plc., London
عدد الصفحات :	208

على خلاف المذاهب السياسية المعروفة مثل الاشتراكي والشيوعي والجمهوراني والقومي وحتى الليبرالي، وإن بدرجة أقل، لا يحظى مذهب المحافظين بتقدير في أوساط النخب الفكرية والسياسية في البلدان ذات الثقافة الفرنكوفونية التي تكون فيها الفرنسية اللسان الأوّل أو الثاني. فلئن وجدنا في إنكلترا حزبًا عريقًا يسمّي نفسه حزب المحافظين ساهم في بناء دولتها الحديثة وتطوير مجتمعها وتثبيت أسس الديمقراطية والتداول السّلمي للسلطة فيها، ووجدنا فلاسفة ومفكرين يدافعون عن آراء هذا الحزب وبرامجه السياسية، ولئن وجدنا أيضًا في الولايات المتحدة الأميركية قطاعًا واسعًا من الرأي العام لا يتوانى في تعريف نفسه محافظًا[1]، فإننا لا نرى الأمر نفسه في بلدان مثل فرنسا أو ألمانيا أو إيطاليا أو سويسرا. وفي بلد يخطو خطواته الأولى نحو الديمقراطية مثل تونس، حيث المشهد السياسي آخذ في التشكّل ولا تزال التباينات الأيديولوجية والفكرية بين الأحزاب والتيارات السياسية غير واضحة المعالم بعدُ، يُوصّف موقف سياسي أو فكري ما محافظًا على سبيل الاستهجان أو الرفض أو حتى السبّ والشتم مثلما هو الأمر بالنسبة إلى مصطلح رجعي أو يميني أو معادٍ للثورة، ولا يستخدم من باب التوصيف لموقف سياسي وتمييزه فكريًّا عما سواه.

وفي حين حظيت مختلف المذاهب والأيديولوجيات السياسية المعاصرة مثل

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية، جامعة تونس.

** Professor of Moral and Political Philosophy, University of Tunis.

الليبرالية والليبرتارينية والاشتراكية والجمهورانية والجماعتية والديمقراطية الاجتماعية بتقديم في الموسوعات وفي المداخل المخصصة للفكر السياسي والفلسفي المعاصر، لم يحظ المذهب المحافظ إلّا ببعض الإشارات أو التعريفات الموجزة في هوامش الكتب[2]. لذلك تحوم حوله الكثير من الأحكام المسبقة والمتحيّزة، وكثيرًا ما ينعت بأنه مناهض لمبادئ الديمقراطية والحداثة والتقدّم، ويُصنّف ضمن خانة الرجعية والعداء للحداثة والأنوار ولفكر حقوق الإنسان. إنّ كلّ هذه الأحكام المسبقة المناهضة للمذهب المحافظ هي ما حاول الفيلسوف البريطاني روجي سكروتن تفنيده في العديد من كتبه ومقالاته وتحديدًا في هذا الكتاب الصادر سنة 2014.

قبل الخوض في مضمون الكتاب، تجدر الإشارة إلى بعض المبيّنات العامّة التي نتعرّف من خلالها إلى مواقف المنضوين وآرائهم داخل هذا التيار. يؤيّد المحافظون عمومًا مبدأ حكومة محدودة الصلاحيات تفرض القليل من القيود على النشاط الاقتصادي والتجاري، وتوظّف نسبة محدودة من الضرائب على الدخول، وتكون ذات حجم مصغّر من حيث الجهاز الإداري وتعتمد على عدد صغير من الموظفين. كما يدعمون المبادرة الاقتصادية الحرّة، ويرفضون سياسة التمييز الإيجابي لمصلحة الفئات الضعيفة والأقليات المهمّشة داخل المجتمع، ويتصدّون للبرامج الاجتماعية للدولة الهادفة إلى إعادة توزيع الدخل وتعميم الرفاه على المجتمع وبالأخصّ على الفقراء فيه، ويرون في ذلك خطرًا على روح العمل والمبادرة الاقتصادية. أمّا من جهة السياسة الثقافية والتربوية، فيطالب المحافظون بإدخال الصلاة والتربية الدينية في المدارس، وبحظر الإجهاض، وبتغليظ القوانين المتعلقة بحجر تناول المواد المخدرة والاتجار بها، وبمنع الإباحية في وسائل الإعلام وفي المنشورات وشبكات التواصل الاجتماعي، كما يدعون إلى تجريم العلاقات الجنسية المثلية ومنع الزواج المثليّ، وإلى منح أجهزة الأمن حرية فعل أوسع وتمكينها من التنصّت والاطّلاع على المراسلات الخاصة وإيقاف المشتبه فيهم من دون إذن قضائي عندما يتعلق الأمر بقضايا الإجرام أو الإرهاب. أمّا في بريطانيا، فينضاف انشغال آخر يميز أيديولوجية المحافظين يتعلق بالموقف تجاه الاتّحاد الأوروبي؛ إذ يصنّف أتباع هذا المذهب ضمن الاتجاه الريبي تجاه أوروبا Euroscepticism أو المعادي لها Europhobe، ويطالبون بانسحاب بريطانيا من كل اتفاقيات بناء الوحدة الأوروبية.

ويمكن أن نميز في هذا المضمار بين وجهين للمذهب المحافظ في الديمقراطيات الحديثة. الأوّل تقليدي يدعو إلى دولة قويّة وحازمة قادرة على حماية النظام الاجتماعي وتأمين ديمومته، تفرض الولاء على جميع مواطنيها وتلزمهم باحترام الضوابط الأخلاقية المشتركة، وتحمي كذلك المؤسسات الاجتماعية الراسخة كالأسرة والدين والتربية لدورها الأساسي في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. أمّا الوجه الثاني لهذا المذهب فهو أكثر حداثة، ويدافع عن قداسة حقوق الملكية وعن حرية المبادرة الاقتصادية التي يجسّدها شعار «دعه يعمل»، ويرى أنّ التوزيع العادل للدخول والثروات هو ذاك الذي يتمّ عبر آليات السوق الحرّة من دون تدخّل الدولة.

يستمدّ المذهب المحافظ في وجهه الثاني أصوله من ليبرالية اقتصاد السوق، كما بلور

خطوطها العريضة آدم سميث ثمّ علماء الاقتصاد للقرن التاسع عشر. ولا بُدّ هنا من التنويه إلى أنّ معنى الليبرالية يختلف من ثقافة سياسية إلى أخرى؛ فلئن كانت الليبرالية في أوروبا القارية توصّف عمومًا مذهبًا فكريًا سياسيًا يدعو إلى اقتصاد سوق يوظّف أقلّ قيود ممكنة على حرية التجارة، فإنّ معنى الليبرالية في الولايات المتحدة الأميركية يرتبط بالوجهة التقدميّة ليسار الوسط الداعي إلى توسيع مجال الحريات الشخصيّة والسياسيّة للفرد، وحمايتها من تسلط المجتمع، والداعم لدور فاعل للدولة في مقاومة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، وفي إعادة توزيع الدخل والثروة من خلال الضرائب لتمويل البرامج الاجتماعية لدولة الرفاه. لذلك لا يرى أنصار هذه الليبرالية الاجتماعية حقوق الملكيّة مقدّسة، ويدعون إلى تقييد الحريات الاقتصادية وحقوق الملكيّة بمقتضى الخير المشترك والمنفعة العامّة للمجتمع، وبما يحفظ كرامة الأفراد وحقهم في المساواة في الاعتبار كما يقول الفيلسوف رونالد دووركين. وبطبيعة الحال، يدافع المحافظون الحداثيون عن الليبرالية بمعناها الأول، ويرفضون ما يرونه حَرفًا للمعنى الأصليّ لليبرالية وسَطوًا قام به اليسار الأميركي على مصطلح الليبرالية[3].

وروجر سكروتن هو فيلسوف بريطاني، درّس فلسفات الجمالية ونظرياتها في معهد بيركباك بلندن من 1971 إلى سنة 1992، ثمّ بجامعة بوسطن ومعهد أمريكان أنتروبرايز وجامعة أكسفورد ومركز واشنطن دي. سي للأخلاقيات والسياسات العامّة. وفي كتابه **معنى المذهب المحافظ**[4]، الصادر سنة 1979، دافع سكروتن عن الوجه التقليدي للمذهب المحافظ، وميّزه عن الانعطاف السياسي نحو الليبرالية الاقتصادية الذي أحدثته مارغريت تاتشر زعيمة حزب المحافظين ورئيسة الحكومة البريطانية التي تأثرت إلى حدّ بالغ بنظرية الليبرالية الاقتصادية، كما صاغها الفيلسوف وعالم الاقتصاد النمساوي فردريش هايك. وضدّ الوجهة الغالبة على حزب المحافظين، دافع سكروتن عن ضرورة أن يعمل المحافظون على دعم هيبة الدولة وقوّتها، وتأمين ولاء عموم الناس لها ولقوانينها، وإشاعة روح الاحترام للعادات والأعراف الاجتماعية، والتزام ضمان استقلالية المجتمع المدنيّ وديمومة مؤسّساته التقليدية مثل الأسرة والدين والملكيّة والجمعيّات المدنيّة الخاصّة، وضرورة أن تكون الدولة حازمة في فرض ضوابط أخلاقيّة على الصعيد العام.

وقد رأى سكروتن في هذا الكتاب أنّ الليبرالية بنزعتها الفردانية تمثّل تهديدًا لهذه المؤسسات التي يستمدّ منها الأفراد العناصر المكوّنة لهويّتهم الشخصيّة، وتمنح للجماعة لُحمة وتماسكًا. وقد استقى سكروتن حججه، في هذه المرحلة من تفكيره، من هيغل وأدموند بيرك وهوبز وآدم سميث ومن الفرنسي جوزف دي ماستر، غير أنه أخذ بعد ذلك، وعلى وجه خاص في الكتاب الذي أصدره سنة 2007 بعنوان **فلسفة سياسية، حجج لصالح المذهب المحافظ**[5]، في تعديل موقفه تجاه الليبرالية، وفق الصيغة التي دافع بها عنها هايك، وتلطيف حدّة نقده للآثار الناجمة عن سياساتها على المؤسسات التقليديّة للمجتمع.

وفي هذا الكتاب **كيف يكون المرء محافظًا**، يواصل سكروتن تأصيل المذهب المحافظ داخل الليبرالية الكلاسيكية لهايك ودفاعه عن

اقتصاد سوق حرّ، يكون الإطار الأمثل لتوزيع الدخول والثروة. لذلك، ينادي بوضع قيود دستورية على نشاط السلطة التشريعية، تمنعها من التحكم في الاقتصاد، ومن إعادة توزيع الثروة، قصد تحقيق المساواة في الأوضاع المادية بين المواطنين. ومع أنه يساند الحُكم البرلماني، فهو يرى مع هايك أنّ المصدر الأوّل للقانون عندما يتعلق الأمر بالملكية والعقود ونقلها ينبغي ألّا يكون التشريع، وإنما القانون المشترك الأنجلوسكسوني Common Law، القائم على تجارب طويلة من صوغ الأحكام القضائية، وفق منهج فقه السابقة، وبالاعتماد على القواعد القانونية الموجودة على نحو مضمر وخاف في العادات الدارجة وفي الأعراف وفي التسويات الوفاقية وفي الاصطلاحات الاجتماعية، ثمّ صوغها على نحو بيّن وصريح وعدم انتظار التشريع البرلماني.

ويرى سكروتن أن التشكّل المتدرج لنسق القانون المشترك نظير للنشأة المتدرجة والبطيئة للسوق الحرّة بآليات التعديل الذاتي الخاصّة بها، عبر مسار طويل وصفه المؤرّخون والاقتصاديّون؛ إذ يتعلّق الأمر في الحالتين بشبكة نسجت خيوطها يد خفيّة ولا تنتج عن عمل مقصود ومدبّر لأي طرف كان. فالقواعد القانونية والمبادئ الناظمة لها، والمؤسسات التي تسهر على تفعيلها، تنبعث من خلال أفعال وقرارات لا تحصى ولا تعدّ، يقوم بها أفراد لم يتشاوروا في شأنها ولم يصمّموا على بعثها. كما تصدر أيضًا عن محاكم متعدّدة ومتفرقة، لا تنسّق بالضرورة فيما بينها تمامًا، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى اقتصاد السوق الحرّة. فمن التفاعلات الحرّة والتلقائية بين أفراد يسعون إلى تعظيم أرباحهم وتقليص خسائرهم، ينشأ نظام عقلاني لم يكن مقصودًا من الفاعلين. ففي الحالتين، سواء تعلق الأمر بالسوق أو بالقانون، ينشأ عفويًا نظام يحفظ استقرار المجتمع وديمومة مؤسساته الكبرى، من دون تخطيط حكومي مسبق. كما يحمي التطوّر المتدرج للقانون الأنجلوسكسوني الحريّة الفرديّة من خطر الهندسة الاجتماعية لأنصار الديمقراطية التشريعية.

ويعترف سكروتن بما في عالمنا الحديث والمعاصر من تعقيد ومن حيف وظلم، غير أن معالجتها لا يمكن، في نظره، أن تستند إلى مذهب واحد. فكل المذاهب السياسية الكبرى المناوئة للمذهب المحافظ الذي يدافع عنه، تتضمن، في رأيه، نسبة من الصواب في تشخيصها للواقع ومشكلاته، حتى وإن أخطأت معظم الأحيان في تقديم الحلّ القابل للتطبيق. لذلك، نراه يخصّص ستة فصول (من 4 إلى 10) للنظريات السياسية الكبرى المعروفة، تنطلق كلّها من الإقرار بوجود صحيح فيها؛ عنونها كالتالي: الصحيح في النزعة القوميّة، الصحيح في الاشتراكية، الصحيح في الرأسمالية، الصحيح في الليبرالية، الصحيح في التعدّدية الثقافية، الصحيح في مذهب البيئة Environmentalism، الصحيح في المذهب الأممّي Internationalism، الصحيح في المذهب المحافظ. وهو ما يجعل سكروتن يرى في المذهب المحافظ تأليفًا Synthesis من المذاهب الأخرى، يأخذ منها وجهات النظر والمعالجات التي يراها صائبة، ويبرز أخطاءها وأوجه القصور فيها. ويجعل هذا التمشي، في رأينا، سكروتن قريبًا من محافظين معاصرين له، تحوّلوا من أنصار لليبرالية اجتماعية ولحزب العمّال البريطاني إلى مناصرين للمذهب المحافظ أمثال جون غراي، ويبعده في الوقت

نفسه عن محافظين تقليديين معادين للحداثة ومغرقين في القدامة أمثال الأميركي رسل كيرك[6]. وتكمن قوة المذهب المحافظ في نظر سكروتن في براغماتيته، وقدرته على التكيّف مع عالم معقّد ومتغيّر؛ لأنه عابر لجميع المذاهب السياسية الأخرى.

ويوحي عنوان الكتاب أنّ مؤلفه يروم تقديم دليل للقارئ أو للمتعاطف مع التيار المحافظ؛ حتى يعمّق فهمه له، وحتى يدرك المبيّنات المميزة له عن غيره من التيارات الفكرية والسياسية التي قد تتقاطع وتتراكب معه في عديد المسائل. لذلك، نراه حريصًا على توخي الدقة والتمييز، حتى يوصل رسالة المذهب المحافظ للقارئ على أحسن وجه. وفي تصدير الكتاب، يقدّم لنا المؤلف المذهب المحافظ مذهبًا متأصلًا في العصر الحديث وليس مذهبًا منشدًّا إلى الماضي، غير أنه يختلف عن غيره من المذاهب في أنه يعترف بقيمة الموروث الجماعي ويعمل على حفظه وحمايته من التلف والزوال. وتتمثل أهم عناصر موروث الحضارة الغربية في نظر الكاتب بالإمكانية التي غدت متاحة في العصر الحديث للفرد في أن يعيش حياته كما يشاء في كنف قوانين محايدة تحميه من كل تعدّ وتضمن له جبر الأضرار التي تلحقه وتحفظ حقه في محيط طبيعي سليم، وفي ثقافة منفتحة تحفّز روح الاطلاع والبحث، وفي آليات الديمقراطية التي تمكّن من انتخاب من يحكمون ومن يضعون القوانين ومن إزاحتهم من مواقع القرار عبر الانتخابات.

غير أنّ هذه المكتسبات تظلّ في نظره محلّ تهديد من جهتين سياسيتين؛ من اليمين، وتحديدًا الليبرتاريني Libertarian أو ما يسمّى أيضًا النيوليبرالي أو الليبرالي المتطّرف الذي يسعى إلى رفع كلّ القيود على السوق وتوسيع آلياتها لتشمل جميع المؤسسات الاجتماعية، وخاصة تلك التي تقترن بها إعادة إنتاج عالم - حياة Lebenswelt وعيش مشترك مثل التربية والأسرة والدين والمحيط الطبيعي. إنّ هذه السياسات لتؤدي، في نظره، إلى سيادة القيم المادية والاستهلاكية، وتعرّض ديمومة المجتمع وتماسكه واستقراره إلى الخطر (الفصل السادس: الصحيح في الرأسمالية).

أمّا من جهة اليسار التقدّمي سواء أكان الليبرالي الوسطي أم المتطرف الاشتراكي والشيوعي، فيتمثل التهديد بالسياسات التي تروم إعادة بناء المجتمع من جديد على أساس المساواة في الأوضاع التي يرونها قيمة جوهرية ذات أولوية على سائر القيم الأخرى بما فيها الحرية. ولمقاومة مظاهر التفاوت في الأوضاع، ذهب اليسار الشيوعي إلى ضرورة إلغاء الملكية الفرديّة لوسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية جماعية تحت سيادة الدولة البروليتارية. وذهب اليسار الاشتراكي إلى ضرورة إناطة الدولة بدور نشط في إعادة توزيع الدخل من خلال الرافعة الضريبية على قاعدة المساواة. في حين رأى الليبراليون الرولزيون والديمقراطيون الاجتماعيون ضرورة صوغ عقد اجتماعي توضع بمقتضاه قيود على التفاوتات الاجتماعية، ويُعزى من خلاله دور أساسي للدولة في تكريس مبدأ المساواة العادلة في الحظوظ بين جميع المواطنين (الفصل الخامس، الصحيح في الاشتراكية).

ويُجمل الكاتب نقده لسياسة العدالة الاجتماعية لدولة الرفاه في نقطتين: الأولى، أنها أنشأت

مفهومًا سلبيًا للمواطنة، قوامه التواكل والتعويل على الدولة والحق في الرعاية والمنح الاجتماعيّة، وفقدان روح المبادرة والاعتماد على النفس. أمّا الثانية، أنّ مسؤولية هذه السياسة تكمن في ارتفاع نفقات التأمين الصحيّ أو المعاشات؛ ما سبّب ارتفاعًا في حجم الدين العمومي وعجز الموازنات المالية في سائر الدول التي اعتمدت نموذج دولة الرفاه[7].

فدور الدولة ينبغي أن يكون أقل مما يريده الاشتراكيون أن يكون، وأكثر مما يقبل به الليبراليون الكلاسيكيون أي الليبرتارينيون. فلا يمكن أن تكون الدولة مجرّد «حارس ليلي»، كما تصوّرها الفيلسوف الأميركي الليبرتاريني روبرت نوتزك، يقتصر دوره على حماية الممتلكات والأشخاص؛ لأنّ المجتمع المدنيّ رهين في وجوده بتلك الروابط التي يتعيّن أن تتجدّد باستمرار، في حين أنّ تجدّدها في المجتمع الحديث والمعاصر يقتضي ضمان حدّ أدنى من الرفاه الجمعيّ للجميع. لذلك، ينبغي أن يرفض المحافظون معادلة القيمة بالثمن المادي، وأن ينبّهوا الناس إلى خطر المجتمع الاستهلاكي على القيم العميقة المؤسّسة للعيش المشترك. ويذكر سكورتن، في فصل «الصحيح في الرأسمالية»، أنّ الاتجاه المحافظ، منذ ظهوره في عصر الأنوار، عمل على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من مقوّمات العيش المشترك. فظهور حركات اجتماعية جديدة، وأساليب مستحدثة في الإنتاج الصناعي، وتطلّعات سياسية جديدة، هدّد استمرار العادات والتقاليد والمؤسسات وأشكال الحياة التي تقترن بها حياة الناس. ولا يرى سكروتن أنّ دور السياسيين هو الحماية المباشرة لهذه التقاليد والعادات، وإنما المساعدة على ذلك بتوسيع المساحة التي يستطيع المجتمع المدنيّ أن يتطوّر فيها، وأن يكثّف الفعل والمبادرة لدعم أسس التضامن وترسيخ القيم المشتركة والحسّ المدنيّ والانتماء إلى جماعة سياسية، ودعم الاستقرار والسلم الأهلي.

وضدّ النزعة البنائية التعاقدية، يشدّد سكروتن على أنّ غايات الفعل الاجتماعي لا توضع وفق تخطيط مسبق، وهي ليست موضوع اختيار حرّ كما يصوّر ذلك الليبراليون من أمثال جون رولز وكانط، وإنما تنشأ من خلال الجهد التعاونيّ الذي يقوم به سويّة أناس داخل المجتمع، وقد لا يتفطنون إليها قبل أن تأتي إليهم وتؤطرهم وتعطي وجهة ومعنى لحياتهم.

ولا يمكن في نظر سكروتن حلّ معضلة العدالة الاجتماعية إلا بتثمّين فضيلة التضامن والتكافل بين أفراد الجماعة السياسية الواحدة، وليس بالتعويل فقط على آليات دولة الرفاه كما يدعو إلى ذلك الاشتراكيون والليبراليون. لذلك، فإنّ فكرة القومية ذات بُعد أساسي بالنسبة إلى المحافظين، وخاصة البريطانيين منهم لِما عُرفوا به من تشبّث بالأمّة البريطانية الجامعة ورفض للاندماج في الاتّحاد الأوروبي. ويعترف سكروتن في الفصل الثالث من الكتاب بأنّ فكرة القومية فقدت بريقها في أوروبا بعد الحربين العالميتين وظهور اتجاه عام داخل النخب السياسية والفكرية يحمّلها مسؤولية الحروب والمآسي التي اجتاحت أوروبا في القرن العشرين، ويدعو إلى تعويض الولاء للقومية بولاء لكيان آخر يُبنى بالتدريج ويسمّى الاتحاد الأوروبي.

ولئن أقرّ الكاتب بأن القومية يمكن أن تكون أيديولوجية خطرة، فإنّ خطورتها لا تقلّ عن

غيرها من الأيديولوجيات؛ إذ كسائر نظيراتها، سعت القومية إلى احتلال الفضاء الذي انسحبت منه الأديان في العصر الحديث، وإلى تقديم نفسها هدفًا أسمى في حياة المرء والطريق السالك نحو الخلاص والعزاء عن مآسي العالم، إلّا أنّ هذه الصورة للفكرة القومية هي الصورة المشوّهة وليست الصحيحة في نظره. فقد اقترن ظهور القومية في رأيه بالعصر الحديث؛ إذ لم يعد انتماء الفرد إلى جماعة من المؤمنين يوحّد بينهم دين مشترك ويضبط لهم هويّة جامعة مهما كان انتماؤهم الجغرافي كافيًا لتحديد هويّته الخاصّة. وعلى خلاف الدول المتأسّسة على دين رسميّ، حيث تكون حريّة العقيدة والضمير مقيّدة بالحدود التي تقبل بها الجماعة الدينيّة الغالبة، يتمتّع الأفراد في الأمم الحديثة والمُعَلمنة بالحقّ في الجهر باختلافهم عن الآخرين في مسائل الدين والعقيدة، وكذلك بالحقّ في نقد الأديان ومعارضتها. وعلى الصعيد السياسي أصبح الاختلاف والاحتجاج ونزاع المصالح والعصيان والمعارضة أمورًا عادية في الحياة السياسية والاجتماعية، ولم يعد يُنظر إليها خطرًا على وحدة الجماعة السياسية واستقرارها.

وتتجسّد حقيقة المذهب القومي في رأي سكروتن في أنّ التساؤل حول الهوية والانتماء والولاء لم يعد يلقى جوابًا اليوم في طاعة دين مشترك ولا في وشائج الدم القبلية والعشائرية، وإنما في جملة من المشتركات بين شركاء في المواطنة وبالتحديد في مقوّمات دولة القانون والأشكال الوفاقية في الحكم وتدبير الشأن السياسي. ولا خوف في نظر سكروتن من انحراف القومية إلى نزعة شوفينية وعدوانية؛ لأن الأمم التي تترسخ فيها التقاليد الديمقراطية وتحكمها مؤسسات تحظى بولاء شعبي والتزام وطني واسع تكون عمومًا أعضاء مسالمة في المجتمع الدولي. فعلى الرغم من أنّ ترسيم الحدود بين كندا والولايات المتحّدة كان موضع خلاف لمدّة قرن من الزمن أو أكثر، فإنّه يظل من المُستبعد جدّا أن يؤول هذا الخلاف إلى حرب.

وضدّ الاتجاه الغالب داخل النخب الفكرية والسياسية الأوروبية المناهض لفكرة الأمّة وللدولة القومية، يرى سكروتن أنّ فكرة الاتحاد الأوروبي تحتوي تناقضًا ينتج أزمة مشروعية متواصلة. فهو قائم على معاهدة تقضي بتجاوز الولاء القومي والتعالي عليه، في حين أنّ المعاهدات تستمدّ نفوذها من الكيانات التي صادقت عليها أي من مختلف الدول القومية الأوروبية التي يتأتى منها ولاء الشعوب الأوروبية لفكرة أوروبا. ويرى الكاتب أنّ فكرة الوحدة الأوروبية خطر على الديمقراطية؛ لأن هذه الأخيرة في حاجة إلى حدود جغرافية وإلى دولة قومية ذات سيادة تمتلك سلطة القرار الوطني، في حين تسعى فكرة الاتحاد الأوروبي إلى سحب عناصر السيادة وسلطة القرار من الدول القومية الأوروبية وتحويلها إلى هيئة بيروقراطية تكون بمنزلة الحكومة الأوروبية.

وعلى خلاف ما يدّعيه الأمميّون Internationalists الذين ينتقدهم الكاتب في الفصل التاسع، تظّل الوجهة القومية هي الأقدر من غيرها على تمكين الديمقراطيات من حماية نفسها من التهديدات المتصاعدة تجاهها. فالأمميون ينزعون عمومًا إلى تبني وجهة كسموسياسية، ويعرفون أنفسهم «مواطنو العالم». وهكذا، يتجرّدون من كلّ ولاء قومي يربطهم بأمّة بعينها أو ببلد ما أو بنظام قانوني مخصوص.

لقد حاولنا في هذا العرض أن نقف عند ما بدا لنا أنه أهم الأفكار التي وردت في كتاب سكروتن. والأكيد أنّ الكتاب له مميزات أخرى لم يتّسع المجال للحديث عنها. بقي أن نشير إلى أنّ هذا الكتاب الذي صدر في 2014 يكتسي أهمية، وبخاصة في الوقت الراهن بعد نتيجة الاستفتاء على خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، وبعد انتخاب رئيس محافظ على رأس الولايات المتحدة الأميركية والانتشار الكبير للمذهب المحافظ في العديد من الديمقراطيات. وهو ما يؤشر إلى أنّ الفكر المحافظ عرف تحولات جعلته يبتعد عن الصيغة المنفرة التي كان عليها في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي.

لقد كانت نتيجة الاستفتاء البريطاني لمصلحة الداعين إلى مغادرة أوروبا واسترجاع السيادة الكاملة، وهي نتيجة في تناغم مع موقف الفيلسوف المحافظ سكروتن الرافض للبناء الأوروبي. غير أنّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن - بعد هذا الدفاع البليغ والطريف الذي يقوم به المحافظ سكروتن عن مذهب القومية الذي يراه في صيغته الحديثة والمعتدلة خير حليف للمذهب المحافظ - هل سيقبل المحافظون الإنكليز بحق القوميات الأخرى المنضوية تحت راية المملكة البريطانية المتحدة مثل قوميات إسكتلندا وإيرلندا وبلاد الغال في مغادرة بريطانيا والدفاع عن حقها في أن تمكث في الاتحاد الأوروبي، إذا قرر مواطنوها ذلك؟ هذا السؤال لا يثيره ولا يتطرق إليه سكروتن في هذا الكتاب، في حين أنه يطرح نفسه بإلحاح اليوم بعد نتيجة الاستفتاء. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ دفاع سكروتن، مثل كل المحافظين البريطانيين، عن القانون المشترك الأنجلوسكسوني وعدّه أفضل ضمان لحقوق المواطنين البريطانيين ورفضه المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية التي أنشأتها، يلقى معارضة من عديد المختصين في هذا المجال الذين عبّروا عن قلقهم من أن تشهد حماية حقوق الإنسان في بريطانيا تراجعًا بفعل مغادرة بريطانيا لأوروبا[8].

وفي الأخير، لا بُدّ من التنويه بقيمة الكتاب وأهميته؛ إذ نجح في رأينا في إظهار مواضع التقاطع والتراكب بين أيديولوجيات اليمين واليسار والوسط. ومن يدري؟ قد يتفطن من يصنّف نفسه في تيّار اليسار إلى أنه يشاطر اليمين الليبرتاريني أو المحافظ بعض الآراء والمواقف؛ ما يوحي بأنّ الحدود بين المذاهب السياسية غدت متحركة اليوم. ولعلّ قيمة الفلسفة السياسية تكمن في هذا الأمر؛ أي تحريك خطوط الفصل والتباين بين المذاهب والأيديولوجيات السياسية لجعلها تتفاعل فيما بينها. لذلك نرى أنّ في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية إثراء للمكتبة العربية، وتوسيعًا لأفق التفكير لدى الطلبة والباحثين والمثقفين عمومًا. وإنّ هذا الأمر لضروري في رأينا للحدّ من ثقافة اليسار الطاغية على تدريس العلوم الإنسانية في جامعاتنا العربية، وحماية للتعددية الفكرية داخل فضاءات البحث والتدريس. ومن شأن ذلك أن يساهم في إحداث توازن لا يحصل، في رأينا، إلّا بالحوار والجدل بين مدارس فكرية متعدّدة ومختلفة وحتى متباينة ومتخاصمة.

الهوامش

(1) في استطلاعين للرأي في الولايات المتّحدة الأميركية أجراهما معهد غالوب للدراسات في سنتي 2009 و2015 كانت النتائج كما يلي: 42% من المستجيبين صرحوا بأنهم يشعرون بأنفسهم محافظين على الصعيد الاجتماعي، في حين صرح 25% أنهم يعرّفون أنفسهم ليبراليين، وصرح البقية بأنهم حداثيون. وفي سنة 2015 أبرز استطلاع للرأي أنّ نسبة 31%

محافظون، والنسبة نفسها أيضًا لمن يعرفون أنفسهم ليبراليين. أمّا 38% من المستجيبين فقد اكتفوا بتقديم أنفسهم معتدلين. وفي سنة 2010، وعلى الصعيد الاقتصادي، قدّم 51% من المستجيبين أنفسهم بوصفهم محافظين؛ أي مناصرين لليبرالية الكلاسيكية بما تعنيه من اقتصاد سوق محرّر من القيود، في حين صرّح 15% من المستجيبين أنهم تقدميّون على الصعيد الاقتصادي ومناصرون للعدالة الاجتماعية وفق النموذج الليبرالي الأميركي، لترتفع نسبتهم إلى 19% سنة 2015. ورد ذكر هذه المعطيات في المقال التالي:
Samuel Freeman, «The Enemies of Roger Scruton,» *The New York Review of Books* (April 21, 2016), p. 32, accessed on 8/12/2016, at: http://bit.ly/2lgOpyF

(2) يُعدّ كتاب ويل كيمليشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2010)، من أهمّ المداخل للمذاهب الكبرى للفلسفة السياسية المعاصرة. وعلى امتداد الخمسمئة وتسعين صفحة التي تضمنها الكتاب لم ينل المذهب المحافظ من الاهتمام إلا النزر القليل في ملاحظة في الفصل الرابع، الصفحة 140، الهامش 1؛ إذ يميزه الكاتب عن المذهب الليبرتاريني المدافع عن الحرية الفردية على الصعيد الاجتماعي والقيمي وعن اقتصاد سوق متحرّر من القيود التي تضعها الدولة على حركته وعن مذهب المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأميركية الذي تفصله فوارق هو الآخر عن المذهب المحافظ، وعلى وجه الخصوص في موضوع السياسة الخارجية. ففي حين يدافع المحافظون عن موقف انعزالي على صعيد السياسة الخارجية، كما هو الحال مع الرئيس دونالد ترامب في الولايات المتحدة الأميركية، ويدعون إلى انكفاء الولايات المتحدة على نفسها وتخليها عن التزاماتها الخارجية، يدعو المحافظون الجدد إلى مزيد من الانخراط في شؤون العالم للدفاع عن القيم والنموذج الأميركي من حرية واقتصاد سوق وديمقراطية وحقوق إنسان. يجب التنويه أيضًا بأنّ سكروتن نفسه خصّ المذهب المحافظ بتقديم موجز في قاموس الفكر السياسي الذي نشره بنفسه سنة 2007. انظر: Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2007), pp. 131-133.

(3) حول هذه النقطة يراجع الفصل الخامس من كتاب:
Alain Laurent, *Le libéralisme américain, histoire d'un détournement* (Paris: Les Belles Lettres, 2006).

(4) Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (New York: Penguin Books, 1980).

(5) Roger Scruton, *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism* (London: Bloomsbury Academic, 2007).

(6) حول جون غراي انظر مقال: Tony Burns, «John Gray and the death of conservatism,» *Contemporary Politics*, vol. 5, no. 1 (1999), pp. 7-24.

رسل كيرك مفكر أميركي محافظ (1918-1994)، أهم كتاب له:
The Conservative Mind, From Burke to Santayana (South Bend, Indiana: Gateway Editions, 1953).

(7) حول أزمة دولة الرفاه، انظر: Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat providence* (Paris: Seuil, 1981).

(8) حول دور المعاهدة والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في تطوير القانون المشترك الأنجلوسكسوني في مادة حقوق الإنسان وحماية الأقليات، انظر: Francis G. Jacobs, *The Sovereignty of Law, The European way* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

المراجع
References

العربية

كيمليشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة منير الكشو. تونس: سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2010.

الأجنبية

Burns, Tony. «John Gray and the death of conservatism.» *Contemporary Politics*, vol. 5, no. 1 (1999).

Freeman, Samuel. «The Enemies of Roger Scruton.» *The New York Review of Books* (April 21, 2016), at: http://bit.ly/2lgOpyF

Jacobs, Francis G. *The Sovereignty of Law, The European way*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Kirk, Russel. *The Conservative Mind, From Burke to Santayana.* South Bend, Indiana: Gateway Editions, 1953

Laurent, Alain. *Le libéralisme américain, histoire d'un détournement*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

Rosanvallon, Pierre. *La crise de l'Etat providence*. Paris: Seuil, 1981.

Scruton, Roger. *The Palgrave MacMillan Dictionary of Political Thought*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2007.

________. *The Meaning of Conservatism*. New York: Penguin Books, 1980.

________. *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism.* London: Bloomsbury Academic, 2007.

Rachid Khadiri** رشيد الخديري*

مراجعة كتاب: المشاكلة والاختلاف
قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف

Book Review: *Similarity and Differences*
A Reading in Arab Critical Theory and Inquiry into the Dissimilar Similar

عنوان الكتاب : المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف.

المؤلف : عبد الله الغذامي.

مكان النشر : بيروت ـ الدار البيضاء.

تاريخ النشر : 1994.

الناشر : المركز الثقافي العربي.

عدد الصفحات: 192 صفحةً.

مقدمة

يُعَدّ عبد الله الغذامي علامةً بارزة في النقد العربي الحديث، يرجع له الفضل في شيوع النقد الثقافي عربيًا، بفضل العديد من كُتبه التي بحثت في الأنساق الثقافية العربية، بخاصة كتابه الذي صدر سنة 2000 **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، فضلًا عن مؤلفات أخرى لا تقلّ أهميةً، وهو أستاذ في النقد والنظرية في كلية الآداب، بقسم اللغة العربية في جامعة الملك سعود بالرياض.

تتميز كتابات الغذامي بالمغايرة والاختلاف، فهي حفريات عميقة في الثقافة العربية، انطلاقًا من مقترحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ ذلك أنّه يحمل مشروعًا نقديًا جرى تثبيته في عدد من المؤلفات والكتب. وعلى الرغم من اختلاف عدد من الدارسين معه في كثير من أفكاره وتصوراته، فهو مشهود له بالكفاءة والخبرة والنجابة، ومدافع متمرّس عن مشروعه الفكري والنقدي. وكتابه الذي هو قيد المحاورة والمدارسة يدخل ضمن سياق فاعلية القراءة من أجل بناء نظريات عربية جديدة لا تلغي التراث،

* باحث وشاعر مغربي مهتمّ بالتراث النقدي عند العرب.

** Moroccan poet and researcher interested in the Literary criticism.

وإنما تُماحكه وتُسائله في ضوء النظريات النقدية الجديدة، بخاصة تلك التي ظهرت في فترة ما بعد البنيوية.

الإطار العام للكتاب

درج الناقد السعودي عبد الله الغذامي في معظم مؤلفاته وكتبه النقدية على اختيار «إستراتيجية الاختلاف» في تناول القضايا النقدية والبلاغية واللسانية العربية، ومردُّ هذا الاختلاف - في تصوّرنا - هو الاشتغال في محفل نقدي مختلف عمّا أَلِفَته الدراسات العربية في كلّ ما يتعلق بالنص والقراءة والتأويل والتلقي والنقد **والتنظير**، وغير ذلك من الحقول المرتبطة بثقافتنا العربية. يقول الغذامي في كتابه **تأنيث القصيدة والقارئ المختلف**: «لعل القارئ يجد نفسه مفتوحةً للاختلاف معي ومزيد من الاختلاف» (ص 103). وإنّ ما نعنيه حقًّا، من خلال هذه الإستراتيجية التي تبناها الناقد منذ بواكير البداية، متمثّل في طرائق الاشتغال والحفْر في الذاكرة النصّية الأدبية ممّا هو قمين بأحداث خلخلة في المفاهيم والتصورات. والكتاب الذي نحن بصدده لا يخرج عن رهان الاختلاف والمغايرة في مشروع الغذامي النقدي، علمًا أنه مشروع نقدي بدأت إرهاصاته الأولى منذ عام 1985؛ أي تاريخ أول إصدار له، وهو كتاب **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق**، مرورًا بعدة أعمال نقدية قيّمة، وصولًا إلى كتابه المثير للجدل **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**. وإنّ ما نرمي إليه هو أنّ قراءة هذا الكتاب لن تستقيم إلا في ضوء تصورات وآراء هذا الناقد، ذلك أنّ هناك مشروعًا نقديًا يجري بناؤه على أُسس من المفارقة والاختلاف والمغايرة؛ من أجل الوصول إلى أعمال بحثيّة تتجاوز السائد والمستهلك.

تتشكّل الأطروحة العامة للكتاب من ثنائية «المشاكلة والاختلاف»، وتتفرّع منها مجموعة من القضايا والتصورات حول الثقافة العربية، وفي تناول ذلك، تحقيق لمجموعة من الأهداف، نذكر منها:

- تجسير العلاقة بالتراث النحوي واللساني العربيين، من خلال استلهام رموزه وأعلامه واستنطاق بعض الشواهد بغية بناء نظرية عربية جديدة.
- مساءلة التراث في ضوء المعارف الجديدة، والمساهمة في تحريك مياه البحث والتتبع والتقصي لمصادره الكبرى، في أفق المحاورة والتثاقف مع الغرب.
- مراجعة تاريخ الدرس النحوي العربي، والكشف عن أنساقه وبنياته وأكوانه الدلالية.

الأطروحتان الأساسيتان للكتاب

يتكوّن الكتاب المذكور من مقدمة وقسمين، ثمّ يتطرق المؤلِّف في القسم الأول منه إلى ثنائية «المشاكلة والاختلاف» التي شغلت حيزًا مهمًّا من التفكير النحوي العربي، بخاصة عند النقاد والدارسين العرب القدامى؛ من أمثال عبد القاهر الجرجاني، وابن رشيق، وأحمد بن محمد الجرجاني، وغيرهم. ومن ثمّ، شكلت هذه الثنائية العصب الأساسي في تكوين الدرس البلاغي والنقدي والنصوصي واللساني العربي. ومن خلال قراءة متأنية لمفاصل الكتاب وأطروحاته، يمكننا القول إنّ جدلية اللفظ والمعنى، شكّلت النواة الأساسية التي

يُبنى عليها، وإنّه يتفرّع منها مجموعة من الدوال الصغرى، هي:

1- المشاكلة والاختلاف

يقول عبد القاهر الجرجاني: «مفاتيح العلوم مصطلحاتها»[1]، وهو يعني بذلك أنّ التدقيق في المفاهيم والمصطلحات من شأنه الفهم والتدبر والتأطير. والمشاكلة، بوصفها مفهومًا بلاغيًّا، تدلّ على المماثلة والمشابهة والمطابقة، وهي كلّها مفاهيم تعني «ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقًا أو تقديرًا»[2]، وهو مفهوم اتسع عند المحدثين ليشمل اللفظ المضاد أو المناسب. والمشاكلة نوعان: **لفظية**، وهي تظهر تحقيقًا في الألفاظ والمفردات كقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة: 116)، **وعقلية**، وهي تُفهم بالعقل، ويكون فيها المعنى مقدَّرًا كقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ (البقرة: 138)؛ أي التطهير والغسل بالإيمان. وفي هذه الحال يمكن استحضار طقس المعمودية الشائع في الديانة المسيحية، ويتمّ هذا الاستحضار للقرينة والتوافق والمصاحبة.

يخوض هذا الكتاب في هذه القضية انطلاقًا من تصورات الدارسين القدامى حولها؛ من أمثال الجرجاني، وابن رشيق، وابن طباطبا، وأحمد بن محمد الجرجاني، وغيرهم. وقد أدرج الباحث لهذا الأمر شواهد شعريةً للكشف عن آراء الدارسين وتصوراتهم. وفي هذا السياق، تمّ التمثل ببيتين للشاعر الجاهلي امرئ القيس، هما:

كأنّي لم أركب جوادًا لِلَذّةٍ
ولم أتبطَّن كاعبًا ذات خلخال
ولم أسبأ الزق الرويّ ولم أقُل
لخيلي كري كرّةً بعد إجفال[3]

ما نستشعره من خلال هذين البيتين، بالنسبة إلى قضية المشاكلة في المعنى، هو حالة الانقسام بين الدارسين ودور الألفاظ في هذا المجال اللساني اللغوي النقدي. فقد رأى ابن طباطبا، مثلًا، أنّ البيتين حَسنين، لكن لو وُضع مصراع كل واحد منهما في موضع آخر لَكان أشكلَ وأمتنَ نسجًا؛ ونعني بذلك الجمع بين الشيء وشكله، ومن ثمّ يمكننا إعادة صوغ البيتين على النحو التالي:

كأنّي لم أركب جوادًا ولم أقُل
لخيلي كري كرّةً بعد إجفال
ولم أسبأ الزق الرويّ لِلَذّةٍ
ولم أتبطن كاعبًا ذات خلخال

تقع المشاكلة من خلال الجمع بين الجواد والكرّ في بيتٍ، ثمّ الجمع بين الخمر والنساء في بيت آخر على أساس عقلي. في حين يذهب رأي آخر إلى المشاكلة اللفظية البيانية الذوقية، وهو ما تنبّه له الجرجاني حين قال بمبدأ الجمع بين شدة الاختلاف وشدة الائتلاف. إننا أمام مبدأين في القراءات النصوصية، واحد يقول بإمكانية الجمع بين الشيء وشكله، أي «منطق المعنى»، وهو يتجسد من خلال التوافق في الألفاظ (الجواد والكرّ) في بيت واحد، ثمّ (النساء والخمر) في بيت آخر، لتتحقق المشاكلة على أساس استواءٍ في النسج. ولو أنّ ناقدًا، مثل ابن رشيق، حاول تبرير قول امرئ القيس عن طريق الاحتجاج بـ «مستعمل العادة»، كأنْ نُفسر مثلًا الصيد باللذة، وهذا ما جرى عليه لسان العلماء، فإنّ هذا القول - بحسب الغذامي - غير صائب، لأننا أمام مشكلة تركيبية دلالية لا يجوز فيها اللجوء إلى مستعمل العادة. أمّا الجرجاني، فقد تبنى خيار

الجمع بين المتنافرات كفعل قرائي يحفز على النظر إلى اللغة والتركيب والفكر ومشكلات المعنى في النص الأدبي. وبناءً عليه، فإنّ المبدأ الأول يأخذ بمنطق المعنى، والمبدأ الثاني يأخذ بالأثر، والمعنى سابق للنص، في حين أنّ الأثر لاحق به وناتج منه.

إنّ القضية مرتبطة أساسًا بمشكلات المعنى وتجلياته في النص الأدبي من جهة، ثمّ ببنية اللغة والتركيب الدلالي من جهة أخرى، صحيح أنّ ظاهرها جمالي بلاغي نصوصي، لكنها تتغلف بما هو تركيبي دلاليّ لسانيّ (نجد بذرتها الأولى في المتون العربية)، على أنّ الجرجاني طوّرها، مستعملًا في ذلك أدوات قرائيةً جديدةً. فهو قد قام بتحويل الدلالة من واقعها المعطى المعروف إلى دلالة توالدية توليدية تؤدي إلى المشاكلة بين المختلفات.

2- اللغة والفكر والبنية

تُؤسَّس البلاغة العربية في كلّياتها على ثنائية «اللفظ والمعنى»، وقد توقف الباحث عند هذه الإشكالية على امتداد مفاصل الكتاب، إذ جرى الدرس النحوي والبلاغي في نقاش طويل حول ذلك، وإن كان الجرجاني، من خلال نظريته المتعلّقة بالنَّظْم، قد حلّ هذه الإشكالية عبر «توخي معاني الكلم»[4]. فليس النظم شيئًا آخر سوى «توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه في ما بين معاني الكلم»[5].

ظاهريًا، يبدو أنّ هناك تغليبًا للفظ على المعنى، لكنّ «توخي المعاني» يجعل الألفاظ بالضرورة تابعةً للمعاني، لاحقةً بها، وهذا ما صرح به الجرجاني في أكثر من موضع حين جعل المعاني هي الأولى والألفاظ خدمًا لها.

غير أنّ هذا الانحياز إلى المعاني لدى الجرجاني، ينتج منه نوعٌ من التصدع، انطلاقًا ممّا تناولناه في النقطة السابقة، وهي تتعلق بأنّ النص له الأسبقية، في حين أنّ المعاني تأتي في المقام الثاني، وبناءً على ذلك، فإنّ النظرية الجرجانية حاولت - قدر الإمكان - تغليب المعاني على الألفاظ إلى درجة السيطرة على الفكر واللغة والتركيب والدلالة، ومن الجليّ القول إنّ مسألة اللغة والفكر قد سيطرت على تفكير العلماء، عربًا وغير عرب، في تناول القضايا اللسانية والبلاغية والنحوية، على أساس أنّ الألفاظ أوعية للمعاني، وهي من دون شك تتبع المعاني في مواقعها. ومن ثمّ، فإنّ الجرجاني في نظريته حول النظم، يتوخى «ترتيب المعاني في النفس ثمّ النطق بالألفاظ على حذوها»[6]. وهذه المهيمنات لم يتخلص منها إلا حين هجس بفكرة «معنى المعنى»، أو الأثر والدلالات التي تنتج من النص.

إنّ هيمنة المعنى هو أحد تجليات التفكير في التصور اللغوي القديم، وقد اتُّفق في أنّ اللغة وعاءٌ للفكر، وتعبير عنه، مع الإقرار أنّ مفهوم اللغة يتطور بتطور النظريات، على نحوٍ انتقلت فيه من مفهومها النفعي التواصلي إلى مفهوم تفاعلي تكاملي مع الفكر؛ إذ لا يمكن الفصل بينهما، ولا وجود لفكر من دون لغة، كما أنّه لا وجود لِلُغة من دون فكر. غير أنّ هذه العلاقة التكاملية تستوجب بنيةً لسانيةً تُحدّد هذه اللغة بما هي «أصوات دالة بتواطؤ»[7] بتعبير الإمام الغزالي. وهنا، نتحدث عن البنية الصوتية، ومنها تقوم الكلمات في شكل بنية معجمية. وهناك بنية ثالثة تتمثّل في تأليف الكلمات في جُملٍ نحوية؛ هي البنية التركيبية، ويتمخّض عن

ذلك كلّه بنية دلالية، هي مفرزات السياق من مَعانٍ ودلالات.

تركيب

في هذا الكتاب، يسعى الباحث إلى مقارعة الرأي بالرأي، والفكرة بالفكرة من أجل الوقوف عند إبدالات اللسانية النصيّة العربية، بخاصة على مستوى بناء المعنى ومشكلات التركيب في النحوية العربية، مركزًا تركيزًا كبيرًا على مساهمات الجرجاني في هذا المجال، ذلك أنّ هناك قضايا وتصورات تجري في مصطرعٍ لغوي وبلاغي يتحرك باستمرار، فضلًا عن إمكانيات الاسترفاد من نظريات الدارسين القدامى بغية تحقيق نوع من التواؤم بين القديم والمحدث.

لقد أشرنا في البداية إلى أنّ هذا الكتاب لا يمكن تجزئته أو فصله عن السياقات الأخرى. فهناك مشروع يتشكّل ويتطور وفق إستراتيجية الاختلاف في فهم الثقافة العربية في كل تجلياتها وأنساقها. صحيح أنّ قضية اللفظ والمعنى قد أخذت مساحةً شاسعةً من الدرس النحوي والبلاغي العربي، غير أنّ ذلك لا يمنع من الخوض فيها بطريقة مغايرة وجديدة ومُثرِية للنقاش، وما هذا الكتاب إلا محاولة للتحاور مع مفرزات القدامى والرغبة في تأسيس نظرية جديدة.

الهوامش

(1) هذه العبارة مقولة شائعة لدى النقاد العرب القدامى، وهي تُنسب إلى عبد القاهر الجرجاني. للاستزادة، انظر: عبد السلام المسدي، **مباحث تأسيسية في اللسانيات** (تونس: مطبعة كويتب، 1997)، ص 52؛ وانظر: الشاهد البوشيخي، **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ** (بيروت: منشورات الآفاق الجديدة، 1982)، ص 13.

(2) الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم الخفاجي، ط 5 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1980)، ص 327.

(3) **ديوان امرئ القيس**، ضبط وتصحيح مصطفى عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 127.

(4) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 277.

(5) المرجع نفسه، ص 403.

(6) المرجع نفسه، ص 41.

(7) عبد الله الغذامي، **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1985)، ص 44.

المراجع

References

البوشيخي، الشاهد. **مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ**. بيروت، منشورات الآفاق الجديدة، 1982.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة، 1978.

ديوان امرئ القيس. ضبط وتصحيح مصطفى عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الغذامي، عبد الله. **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق**. جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1985.

القزويني، الخطيب. **الإيضاح في علوم البلاغة**. شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم الخفاجي. ط 5. بيروت، دار الكتب العلمية، 1980.

المسدي، عبد السلام. **مباحث تأسيسية في اللسانيات**. تونس: مطبعة كويتب، 1997.

تبيّن Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 ـ 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800ـ3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800ـ3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB
- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers‹ reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer‹s academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office‹s spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office‹s word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.